

# П.А.ФЛОРЕНСКИЙ

ТОМ

1

## СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

(I)

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»  
1990



---

---

## ОТ РЕДАКЦИИ

Издание книги «Столп и утверждение истины» было продумано П. А. Флоренским с чрезвычайной тщательностью: сам он разработал проект обложки, подобрал шрифты ко всему тексту, титульную иллюстрацию и гравюрные заставки-розетки, посланные главам; помимо этого книга изобилует схемами, рисунками и репродукциями. Таким образом, перебор текста при новых изданиях «Столпа» не только представляет сложную задачу, но грозит исказить первоначальный замысел автора, более того, уничтожить замечательный памятник книжной культуры. Руководствуясь этими соображениями и следуя сложившейся уже традиции репринтного переиздания «Столпа», редакция серии «Из истории отечественной философской мысли» представляет факсимиле издания книги 1914 года, которое (уже по современным техническим условиям) разделено на два полутома. Содержание ко всему тому помещено в начале первого полутома.



---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

*С. С. Хоружий. О философии священника Павла Флоренского* . . . VI

### СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

#### Часть 1

I.	— К читателю . . . . .	3
II.	— Письмо первое: Два мира . . . . .	9
III.	— Письмо второе: Сомнение . . . . .	15
IV.	— Письмо третье: Троиединство . . . . .	51
V.	— Письмо четвертое: Свет Истины . . . . .	70
VI.	— Письмо пятое: Утешитель . . . . .	109
VII.	— Письмо шестое: Противоречие . . . . .	143
VIII.	— Письмо седьмое: Грех . . . . .	166
IX.	— Письмо восьмое: Геенна . . . . .	205
X.	— Письмо девятое: Тварь . . . . .	260
XI.	— Письмо десятое: София . . . . .	319
XII.	— Письмо одиннадцатое: Дружба . . . . .	393
XIII.	— Письмо двенадцатое: Ревность . . . . .	464
XIV.	— Послесловие . . . . .	483

#### Часть 2

### РАЗЪЯСНЕНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЕЙ, В ТЕКСТЕ ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ

XV.	— Некоторые понятия из учения о бесконечности . . . . .	493
XVI.	— Задача Льюиса Кэрролля и вопрос о догмате (к стр. 61) . . . . .	500
XVII.	— Иррациональности в математике и догмат (к стр. 59) . . . . .	506
XVIII.	— Понятие тождества в схоластической философии (к стр. 79) . . . . .	515
XIX.	— Понятие тождества в математической логике (к стр. 81) . . . . .	519
XX.	— Время и Рок (к стр. 193) . . . . .	530
XXI.	— Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия (к стр. 267) . . . . .	535
XXII.	— Икона Благовещения с космической символикою (к стр. 353) . . . . .	540
XXIII.	— К методологии исторической критики (к стр. 362) . . .	544



XXIV. — Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света (к стр. 375) . . . . .	552
XXV. — «Амулет» Паскаля . . . . .	577
XXVI. — К истории термина «антиномия» (к стр. 153) . . . . .	582
XXVII. — Эстетизм и религия (к стр. 7, 99 и др.) . . . . .	585
XXVIII. — Гомотипия в устройстве человеческого тела (к стр. 266) . . . . .	587
XXIX. — Заметки о Троичности (к стр. 50, 223) . . . . .	593
XXX. — Основные знаки и простейшие формулы логики (для справок) . . . . .	600
Примечания и мелкие заметки . . . . .	607
Разъяснения некоторых символов и рисунков . . . . .	807
Замеченные погрешности . . . . .	812

## ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Священник Павел Флоренский</i> . Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» . . . . .	817
<i>Игумен Андроник (Трубаев)</i> . Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ <sup>енника</sup> Павла Флоренского» . . . . .	827



# СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

ОПЫТЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕЕОДИЦЕИ  
ВЪ ДВѢНАДЦАТИ ПИСЬМАХЪ

СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКАГО

*ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται.*

*Св. Григорій Нисскій.*



МОСКВА  
1914.



*Восблагодужанному и Трестотому*

*Днени*

*Дъвы и Матери.*



# СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ.



FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANI.  
ПРЕДѢЛЪ ЛЮБВИ—ДА ДВОЕ ЕДИНО БУДУТЪ.



«— Не позазрите на мя, господия мои и братіе яко юнѣйшій азъ всѣмъ вамъ, и дерзаю писати о чюдесехъ светаго. Вѣмъ бо и азъ свою худость и зазираемъ бываю совѣстию и художникомъ своимъ; паче жъ и грѣха ради моего многа тягостно ми сие великое гѣло естъ. И не мое гѣло сие естъ, но ваше древнихъ и великихъ отецъ, еже въ чюдесѣхъ преподобнаго отца нашего Сергія поучатися и насъ грубыхъ просвѣщати учениемъ і въпредъ будущимъ родомъ писаниемъ возвѣщаши. Но молюся вамъ, послушайте прилѣжно: аще азъ не буду писати, а вы тако жъ не изволите, то отъ ково повелѣніе цареву исполнится и о чюдесѣхъ святаго кто возвѣститъ, яко жъ и прежніи не писаша толико лѣтъ? Аще бо і грѣшенъ есмъ и невѣжда и неискусенъ на такое гѣло, но строение ми прилѣжитъ і нужда ми естъ сицево гѣло начати, совершителъ же всякому благому гѣлу—Отецъ и Сынъ и Святый Духъ».

«Троице Сергіева монастыря Келарь Симонъ Азарѣинъ. Лѣта 1646 года». (Изъ «Сказанія о новоявленномъ кладези»).





Е me alo. Собою питаю.

## I.—КЪ ЧИТАТЕЛЮ.

«Живой религіозный опытъ, какъ единственный законный способъ познанія догматовъ»—такъ мнѣ хотѣлось бы выразитъ общее стремленіе моей книги или, точнѣе, моихъ набросковъ, писанныхъ въ разныя времена и подъ разными настроеніями. Только опираясь на непосредственный опытъ можно обозрѣть и оцѣнить духовныя сокровища Церкви. Только водя по древнимъ строкамъ влажною губкой можно омывать ихъ живою водою и разобратъ буквы церковной письменности. Подвижники церковные живы для живыхъ и мертвы для мертвыхъ. Для потемнѣвшей души лики угодниковъ темнѣютъ, для параличной—тѣла ихъ застываютъ въ жуткой неподвижности. Развѣ не извѣстно, что кликуши и бѣсноватые боятся ихъ? И не грѣхъ ли предъ Церковью заставляетъ боязливо коситься на нее? Но ясныя очи попрежнему видятъ лики угодниковъ сіяющими, «какъ лицо ангела». Для очищеннаго сердца они по старому привѣтливы; какъ встарь вопіютъ и взываютъ къ имѣющимъ уши слышать. Я спрашиваю себя: почему чистая непосредственность народа невольно тянется къ этимъ праведникамъ? Почему у нихъ находитъ себѣ народъ и утѣшеніе въ нѣмой скорби, и радость прощенія, и красоту небеснаго празднества? Не обольщаюсь я. Знаю твердо, что зажегъ я себѣ не болѣе, какъ лучинку или



копеечную свѣчечку желтаго воску. Но и это, грожащее въ непривычныхъ рукахъ, пламешко миріадами отблесковъ заискрилось въ сокровищницѣ св. Церкви. Многими вѣками, изо дня въ день собиралось сюда сокровище, самоцвѣтный каменъ за камнемъ, золотая крупинка за крупинкою, червонецъ за червонцемъ. Какъ благоуханная роса на руно, какъ небесная манна выпадала здѣсь богатая сила бого-озаренной души. Какъ лучшія жемчужины ссыпались сюда слезы чистыхъ сердецъ. Небо, какъ и земля, многими вѣками дѣлало тутъ свои вклады. Затаеннѣйшія чаянія, сокровеннѣйшіе порывы къ бого-уподобленію, лазурныя, послѣ бурь наступающія минуты ангельской чистоты, радости бого-общенія и святыхъ муки остраго раскаянія, благоуханіе молитвы и тихая тоска по небу, вѣчное исканіе и вѣчное обрѣтеніе, бездонно-глубокія прозрѣнія въ вѣчностъ и дѣтская умиренностъ души, благоговѣніе и любовь—любовь безъ конца... Текли вѣка, а это все пребывало и накапливалось.

И каждое мое духовное усиліе, каждый вздохъ, слетающій съ кончика губъ, устремляетъ на помощь мнѣ весь запасъ накопленной богатной энергіи. Невидимыя руки носятъ меня по цвѣтушимъ лугамъ духовнаго міра. Загораясь тѣнами темъ и леограми леогровъ <sup>1</sup>, сверкающихъ, искрящихся, радужно-играющихъ взглядовъ, переливаясь вѣронами вороновъ свѣто-зарныхъ брызговъ, сокровища Церкви приводятъ въ благоговѣйный трепетъ бѣдную мою душу. Неисчислимы, несмѣтны, несказуемы богатства церковныя. Мнѣ можно взять себѣ часть ихъ для пользованія, для своей пользы, — можетъ ли глазъ не разгорѣться? Жадностъ разбираетъ меня, я хватаю первую попавшуюся пригоршню. Я еще даже не посмотрѣлъ, что—это: алмазы, карбункулы или смарагды? или, быть можетъ, нѣжныя маргариты? Я не знаю, лучше ли, хуже ли моя пригоршня, нежели все остающееся. Но,—по слову Аѳанасія Великаго—, «изъ многого взявъ немного» я знаю, что я заранѣе недоволенъ своею работою, потому что глазъ слишкомъ разгорѣлся на цѣнности. Что значитъ одна-двѣ кучки само-



цѣлѣннхъ камней, когда ихъ мѣрятъ четвериками? И я невольно вспоминаю, какъ постепенно мѣнялся въ моемъ сознаніи общій духъ работы. Сперва было предположено не дѣлать ни одной ссылки, а говорить только своими словами. Но скоро пришлось вступить въ борьбу съ самимъ собою и дать мѣсто коротенькимъ выдержкамъ. Далѣе, онѣ стали расти, ширясь до цѣлыхъ отрывковъ. И, наконецъ, мнѣ начало казаться, что необходимо отбросить все свое и печатать одни только церковныя творенія. Можетъ быть, это — единственный правильный путь,—путь прямого обращенія къ самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовномъ? «Вѣмъ бо и азъ свою скудость и зазираемъ бываю совѣстию и худоумиемъ своимъ; паче жъ грѣха ради моего многа тягостно ми сие великое дѣло есть». И если я все-таки придаю нѣкоторое значеніе своимъ Писмамъ, то исключительно подготовительное, для оглашенныхъ, пока у нихъ не будетъ прямого питанія изъ рукъ Матери,—значеніе, какъ бы, огласительныхъ словъ во дворѣ церковномъ.—

Вѣдѣ, ц е р к о в н о с т ь—вотъ имя тому пристанищу, гдѣ умиряется тревога сердца, гдѣ умиряются притязанія разсудка, гдѣ великій покой нисходитъ въ разумъ. Пусть ни я, ни другой кто не могъ, не можетъ и, конечно, не сможетъ опредѣлить, чтѣ есть церковность! Пусть пытающіеся сдѣлать это оспариваютъ другъ друга и взаимно отрицаютъ формулу церковности! Самая эта неопредѣлимость церковности, ея неуловимость для логическихъ терминовъ, ея несказанность не доказываетъ ли, что церковность—это ж и з н ь, особая, новая жизнь, данная человѣкамъ, но, подобно всякой жизни, недоступная разсудку? А разномыслія при опредѣленіи церковности, возможность съ разныхъ сторонъ пытаться установить въ словахъ, чтѣ есть церковность, эта пестрота неполныхъ и всегда недостаточныхъ словесныхъ формулъ церковности не подтверждаетъ ли намъ опытно, въ свою очередь, то, что было намъ уже сказано Апостоломъ; вѣдѣ Церковь есть плѣло Хри-



стово, «п о л н о т а (τὸ πλήρωμα) наполняющего все во всемъ» (Еф 1 23). Такъ какъ же эта п о л н о т а,—τὸ πλήρωμα—, Божественной жизни можетъ быть уложена въ узкій гробъ логического опредѣленія? Смѣшно было бы думать, будто эта невозможность что-либо свидѣтельствуетъ противъ существованія церковности; напротивъ, послѣднее таковою невозможностью скорѣе обосновывается. И, поскольку церковность первѣе отгѣлбныхъ проявленій своихъ, поскольку она есть та бого-человѣческая стихія, изъ которой, такъ сказать, сгущаются и вѣкристиализовываются въ историческомъ ходѣ церковнаго человѣчества чинопослѣдованія таинствъ, формулировки догматовъ, каноническія, правила и, отчасти даже, текучій и временный укладъ церковнаго быта,—постольку къ ней, къ этой полнотѣ по преимуществу относится пророчество Апостола: «Надо бытъ и разномысліямъ между вами—*δεῖ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*» (1 К о р 11 19),—разномысліямъ въ пониманіи церковности. И, тѣмъ не менѣе, всякій, не бѣгущій отъ Церкви, самую жизнь свою пріемлетъ въ себя единую стихію церковности и знаетъ, что есть церковность и что есть она.

. Тамъ, гдѣ нѣтъ духовной жизни,—необходимо нѣчто внѣшнее, какъ обезпеченіе церковности. Опредѣленная должность, папа, или совокупность, система должностей, іерархія,—вотъ критерій церковности для католика. Опредѣленная вѣроисповѣдная формула, символъ, или система формулъ, текстъ Писанія,—вотъ критерій церковности для протестанта. Въ конечномъ счетѣ, и тамъ и тутъ рѣшающимъ является п о н я т і е,—понятіе церковно-юридическое у католиковъ и понятіе церковно-научное—у протестантовъ. Но, становясь высшимъ критеріемъ, понятіе тѣмъ самымъ дѣлается уже ненужнымъ всякому проявленію жизни. Мало того, такъ какъ никакая жизнь не можетъ быть соизмѣрима съ понятіемъ, то всякое движеніе жизни неизбѣжно переливается за намѣченныя понятіемъ границы и, тѣмъ самымъ, оказывается вреднымъ, нетерпимымъ. Для католицизма (разумѣется, беру какъ



католицизмъ, такъ и протестантизмъ въ ихъ предѣлѣ, въ ихъ принципѣ) всякое самостоятельное проявленіе жизни не канонично, для протестантизма же—оно не научно. И тамъ и тутъ жизнь усѣкается понятіемъ, загодя отвергается во имя понятія. Если за католицизмомъ обычно отвергаютъ свободу, а протестантизму ее рѣшительно приписываютъ, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизмъ признаетъ свободу, но... заранее опредѣленную; все же, что въ нѣ этихъ предѣловъ, то—незаконно. И протестантизмъ признаетъ насиліе, но... тоже лишь въ заранее намѣченнаго русла раціонализма; все, что въ него—то ненаучно. Если въ католицизмъ можно усматривать фанатизмъ каноничности, то въ протестантизмъ—нисколько не меньшій фанатизмъ научности.

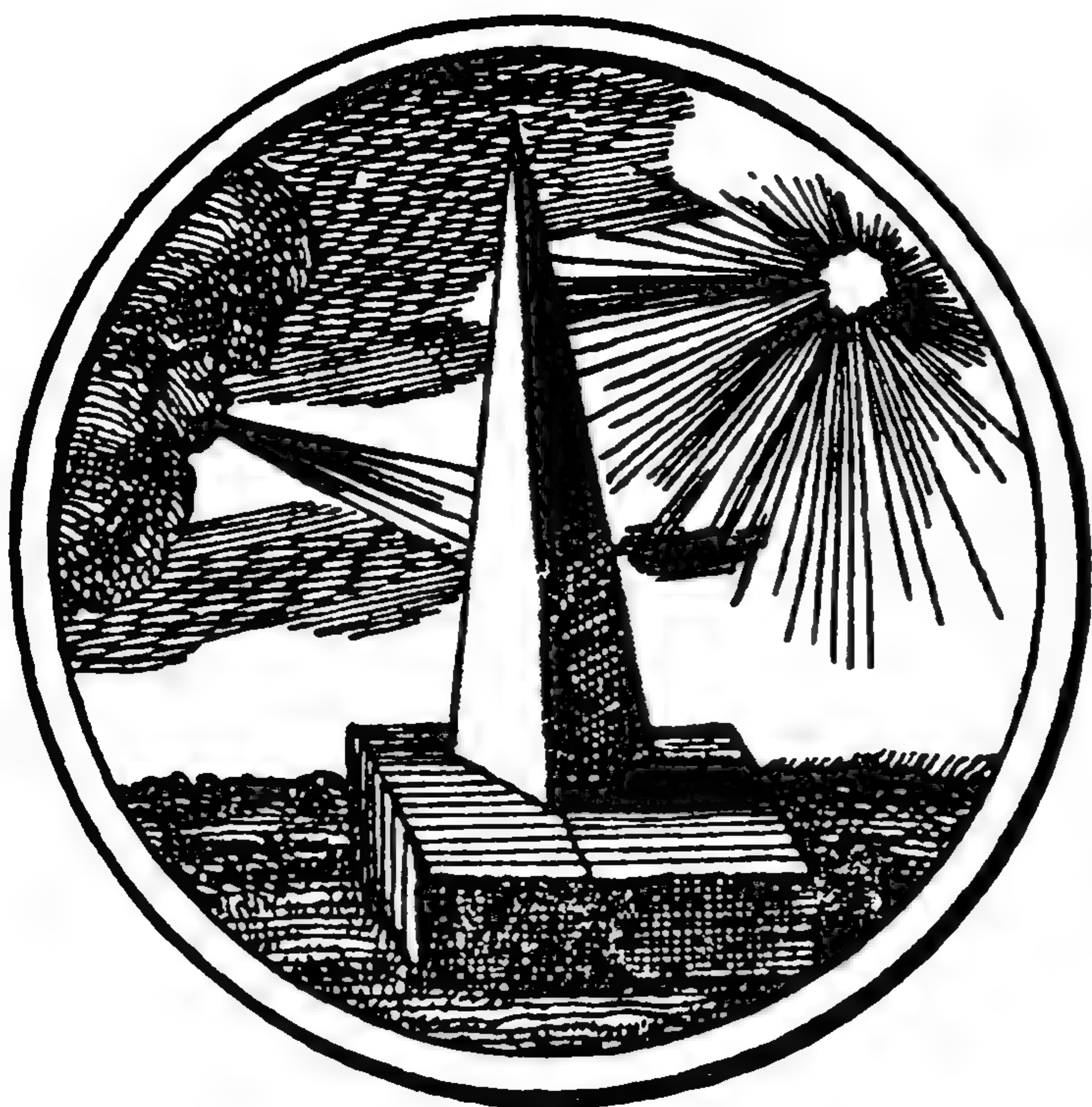
Неопредѣлимость православной церковности, — повторяю—, есть лучшее доказательство ея жизненности. Конечно, мы не можемъ указать такой церковной должности, про которую могли бы сказать: «Она суммируетъ въ себѣ церковность», да и къ чему были бы тогда всѣ остальные должности и дѣятельности Церкви. Не можемъ равнымъ образомъ указать мы и такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, какъ полному церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то къ чему были бы тогда всѣ прочія книги, всѣ прочія формулы, всѣ прочія дѣятельности Церкви. Нѣтъ понятія церковности, но есть сама она, и для всякаго живого члена Церкви жизнь церковная есть самое опредѣленное и осязательное, что знаетъ онъ. Но жизнь церковная усваивается и постигается лишь жизненно,—не въ отвлеченіи, не разсудочно. Если ужъ надо примѣнять къ ней какія-нибудь понятія, то ближе всего сюда подойдутъ понятія не юридическія и не археологическія, а біологическія и эстетическія.—Что такое церковность?—Это—новая жизнь, жизнь въ Духѣ. Каковъ же критерій правильности этой жизни?—Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логическихъ формулъ, есть въ то же время единственный вѣрный путь къ опредѣ-



ленію, что православно и что нѣтъ. Знаюки этой красотѣ—старцы духовные, мастера «художества изъ художествъ», какъ святые отцы называютъ аскетику. Старцы духовные, такъ сказать, «набили руку» въ распознаваніи доброкачественности духовной жизни. Вкусъ православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежитъ арифметическому учету; православіе показуется, но не доказывается. Вотъ почему для всякаго, желающаго понять православіе, есть только одинъ способъ,—прямой опытъ православный. Рассказываютъ, что плаваютъ теперь за-границею учатся на приборахъ, — лежа на полу; точно также можно стать католикомъ или протестантомъ по книгамъ, нисколько не соприкасаясь съ жизнью,—въ кабинетѣ своемъ. Но, чтобы стать православнымъ, надо окунуться разомъ въ самую стихію православія, зажить православно,—и нѣтъ иного пути.

---





*Sic semper.*—Всегда такова.

## II.—ПИСЬМО ПЕРВОЕ: ДВА МІРА.

Мой кроткій, мой ясній!

Холодомъ, грустью и одиночествомъ дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я въ первый разъ послѣ поѣздки открылъ дверь въ нее.

Теперь,—увѣ!—, я вошелъ въ нее уже одинъ, безъ тебя.

Это не было только первое впечатлѣніе. Вотъ, я привыкъ и прибрался. По прежнему выстроились на полкахъ ряды матеріализованныхъ мыслей. По прежнему постлана твоя постель, и твой стулъ стоитъ на своемъ мѣстѣ неизмѣнно (пусть будетъ хоть иллюзія, что ты—со мною!). На днѣ глиняного горшечка по прежнему горитъ елей, бросая снопъ свѣта вверхъ, на Нерукотворенный Ликъ Спасителя. По прежнему поздними вечерами шумитъ въ деревьяхъ за окномъ вѣтеръ. По прежнему обогрительно стучатъ колотушки ночного сторожа, кричатъ грудными голосами паровозы. По прежнему перекликаются погѣ утро горластые пѣтелы. По прежнему около четырехъ часовъ утра благовѣстятъ на колоколнѣ къ заутрени. Дни и ночи сливаются для меня. Я, какъ будто, не знаю, гдѣ я и что со мною. Безмѣрное и безвременное воуворилось погѣ сводами, между узкихъ стѣнъ нашей комнаты. А за стѣнами приходятъ люди, говорятъ, рассказываютъ новости, читаютъ газеты, потомъ уходятъ, снова при-



ходятъ,—вѣчно. Опять кричатъ глубокимъ контральто далекіе паровозы. Вѣчный покой—здѣсь, вѣчное движеніе—тамъ. Все попрежнему... Но нѣтъ тебя со мною, и весь міръ кажется запустѣлымъ. Я одинокъ, абсолютно одинокъ въ цѣломъ свѣтѣ. Но мое тоскливое одиночество сладко ноемъ въ груди. Порою кажется, что я обратился въ одинъ изъ тѣхъ листовъ, которые кружатся вѣтромъ на дорожкахъ.

Всталъ сегодня раннимъ утромъ и какъ-то почувалъ нѣчто новое. Дѣйствительно, за одну ночь лѣто нагло-милосѣ. Въ вѣтряныхъ вихряхъ кружились и змѣнились по землѣ золотые листья. Стаями загуляла птица. Потянулись журавли, заграли воронъ да грачи. Воздухъ напитался прохладнымъ осеннимъ духомъ, запахомъ увядающихъ листьевъ, влекущею въ даль тоскою.

Я вышелъ на опушку лѣса.

Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ падали листья. Какъ умирающія бабочки медленно кружились по воздуху, слетая на-земь. На свалывшейся травѣ игралъ вѣтеръ «жидкими тѣнями» сучьевъ. Какъ хорошо, какъ радостно и тоскливо! О, мой далекій, мой тихій Братъ! Въ тебѣ—весна, а во мнѣ — осень, всегдашняя осень. Кажется, вся душа исходитъ въ сладкой истомѣ, при видѣ этихъ порхающихъ листьевъ, обоняя

«осинниковъ поблекшихъ ароматъ».

Кажется, душа находитъ себя, видя эту смерть,—въ трепетѣ предчувствуя воскресеніе. Видя смерть! Вѣдь она окружаетъ меня. И сейчасъ я говорю ужъ не о думахъ своихъ, не о смерти вообще, а о смерти дорогихъ мнѣ. Сколькихъ, сколькихъ я потерялъ за эти послѣдніе годы. Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ, какъ пожелтѣвшіе листья, опадаютъ дорогіе люди. Въ нихъ осязалъ я душу, въ нихъ сверкалъ мнѣ порою отблескъ Неба. Кромѣ добра я ничего не имѣлъ отъ нихъ. Но моя совѣсть мечется: «Что ты сдѣлалъ для нихъ?». Вотъ, нѣтъ ихъ, и между ними и мною легла бездна.



Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ, какъ листья осени, кружатся надъ мгlistою пропастью тѣ, съ которыми навѣки сжилось сердце. Падаютъ,—и нѣтъ возврата, и нѣтъ уже возможности обнять ноги каждого изъ нихъ. Ужъ не дано болѣе облитъся слезами и молитъ о прощеніи,—молитъ о прощеніи передъ всѣмъ міромъ.

Снова и снова, съ неизгладимою четкостью проступаютъ въ сознаніи всѣ грѣхи, всѣ «мелкія» низости. Все глубже, какъ огненными писменами, вжигаются въ душу тѣ «мелкія» невнимательности, эгоизмъ и безсердечіе, по немногу калѣчившіе душу. Никогда ничего явно худого. Никогда ничего явно, осязательно грѣшнаго. Но всегда (всегда, Господи!) по мелочамъ. Изъ мелочей—груды. И, оглядываясь назадъ, ничего не видишь, кромѣ скверны. Ничего хорошаго... О, Господи!

Неизмѣнно падаютъ осенніе листья; одинъ за другимъ описываютъ круги надъ землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и одинъ за другимъ умираетъ близкій. «Знаю, что воскреснетъ въ воскресеніе, въ послѣдній день». И все таки, съ какою-то умиротворенною мукой, повторяю передъ нашимъ крестомъ, который тобою сдѣланъ изъ простой палки, который освященъ нашимъ ласковымъ Старцемъ: «Господи! если бы ты былъ здѣсь, не умеръ бы Братъ мой».

Все кружится, все скользитъ въ мертвенную бездну. Только Одинъ пребываетъ, только въ Немъ неизмѣнность, жизнь и покой. «Къ Нему тяготеетъ все теченіе событий: какъ периферія къ центру, къ Нему сходятся всѣ радіусы круга временъ». Такъ говорю не я, отъ своего скуднаго опыта; нѣтъ, такъ свидѣтельствуетъ человѣкъ, всего себя окунувшій въ стихію Единого Центра,—еп. Теофанъ Затворникъ. Напротивъ, внѣ этого Единого Центра «единственное достовѣрное—, что ничего нѣтъ достовѣрнаго и ничего—человѣка несчастнѣе или нагменнѣе;—*solum certum nihil esse certi et homine nihil miseri-  
us aut superbius*», какъ засвидѣтельствовалъ одинъ изъ благороднѣйшихъ



язычниковъ, всецѣло отгавшій себя на удовлетвореніе своей безпрегѣльной любознательности, — П л и н і й Старшій. Да, въ жизни все мѣтается, все зыблется въ миражныхъ очертаніяхъ. А изъ глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столпъ и Утвержденіе Истинны», на *στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας* (1 Тим 3:15) *τῆς ἀληθείας*, а не просто *ἀληθείας*, — не одной изъ истинъ, не частной и дробящейся истины человѣческой, мѣтущейся и развѣваемой, какъ прахъ, гонимый на горахъ дѣханіемъ вѣтра, но Истинны все-цѣлостной и вѣко-вѣчной, — Истинны единой и Божественной, свѣтлой - пресвѣтлой Истинны, — Той «Правды», которая, по слову древняго поэта есть «солнце міру» <sup>2</sup>.

Какъ же подойти къ этому Столпу?

У неплѣннаго плѣла Сергія Преподобнаго, всегда умиротворяющаго встревоженную душу, каждодневно и каждо-часно слышимъ мы призывъ, обѣщающій покой и смущенному разуму. Все, — читаемое на молебнѣ Преподобному —, 43-е зачало отъ Матѳея (Мѳ 11:27-30) имѣетъ преимущественно познавательное значеніе, — осмѣлюсь сказать теоретико-познавательное, гносеологическое; и таковое значеніе этого зачала дѣлается плѣмъ болѣе яснымъ, когда мы взглянемъ, что предметъ всей 11-ой главы отъ Матѳея есть вопросъ о познаніи, — о недостаточности познанія разсудочнаго и о необходимости познанія духовнаго <sup>3</sup>. Да, Богъ «утаилъ» все то, что единственно можетъ быть названо достойнымъ познанія, «отъ премудрыхъ и разумныхъ» и «открылъ это младенцамъ» (Мѳ 11:26). Было бы неоправдываемымъ насиліемъ надъ словомъ Божіимъ перетолковывать «премудрыхъ и разумныхъ» какъ «мнимо-мудрыхъ», «мнимо-разумныхъ», а на дѣлѣ не таковыхъ, равно какъ и въ «младенцахъ» видѣтъ какихъ-то добродѣтельныхъ мудрецовъ. Конечно, Господь сказалъ безъ ироніи именно то самое, что хотѣлъ сказать: истинная человѣческая мудрость, истинная человѣческая разумность недостаточна по тому самому, что она — человѣческая. И, въ то же время, умственное «младенчество», отсутствіе умст-



веннаго богатства, мѣшающаго войти въ Царство Небесное, можетъ оказатъся условіемъ стяжанія духовнаго вѣдѣнія. Но полнота всего—въ Иисусѣ Христѣ, и потому вѣдѣніе можно получить лишь чрезъ Него и отъ Него. Всѣ человѣческія усилія познанія, измучившія бѣдныхъ мудрецовъ, тщетны. Какъ нескладные верблюды нагружены они своими познаніями, и, какъ соленая вода, наука только разжигаетъ жажду знанія, никогда не успокаивая воспаленнаго ума. Но «благостное иго» Господне и «легкое бремя» Его даютъ уму то, чего не даетъ и не можетъ дать жестокое иго и тяжкое, неудобноносимое бремя науки. Вотъ почему, у гроба произліяющаго благодать все звучатъ и звучатъ, какъ неумолчный ключъ воды живой, Божественныя глаголы:

«Вся Мнѣ предана сумъ Отцемъ Моимъ: и никтоже знаетъ (ἐπιγινώσκει) Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и ему же еще волитъ Сынъ открыть (ἀποκαλύψαι). Приидите ко мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою (ἀναπαύσω) вы. Возьмите иго мое на себе, и научитесь отъ мене (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ: и обрящете покой (ἀνάπαυσιν) душамъ вашимъ. Иго бо Мое благо, и бремя Мое легко естъ (Μαθ 11 27-30)».

Но прочъ отсюда да бѣжитъ желаніе убѣждать кого-нибудь. Отъ скудости своей даю. И если бы хотѣ одна душа почувствовала, что я говорю ей не устами и не въ уши, я большаго не хотѣлъ бы. Знаю, что ты примешь меня, потому что это ты разрушаешь грани моего эгоизма.

Братъ, едино-душный мой Братъ! И оторванный, и одинокій—я все-таки съ тобою. Подымаясь надъ временемъ, вижу ясный твой взглядъ, снова лицомъ къ лицу говорю съ тобою. Для тебя гдѣ пишу свои прерывистыя строки. Ты не выразишь, что я стану набрасывать ихъ безъ системы, намѣчая немногія лишь вѣхи.

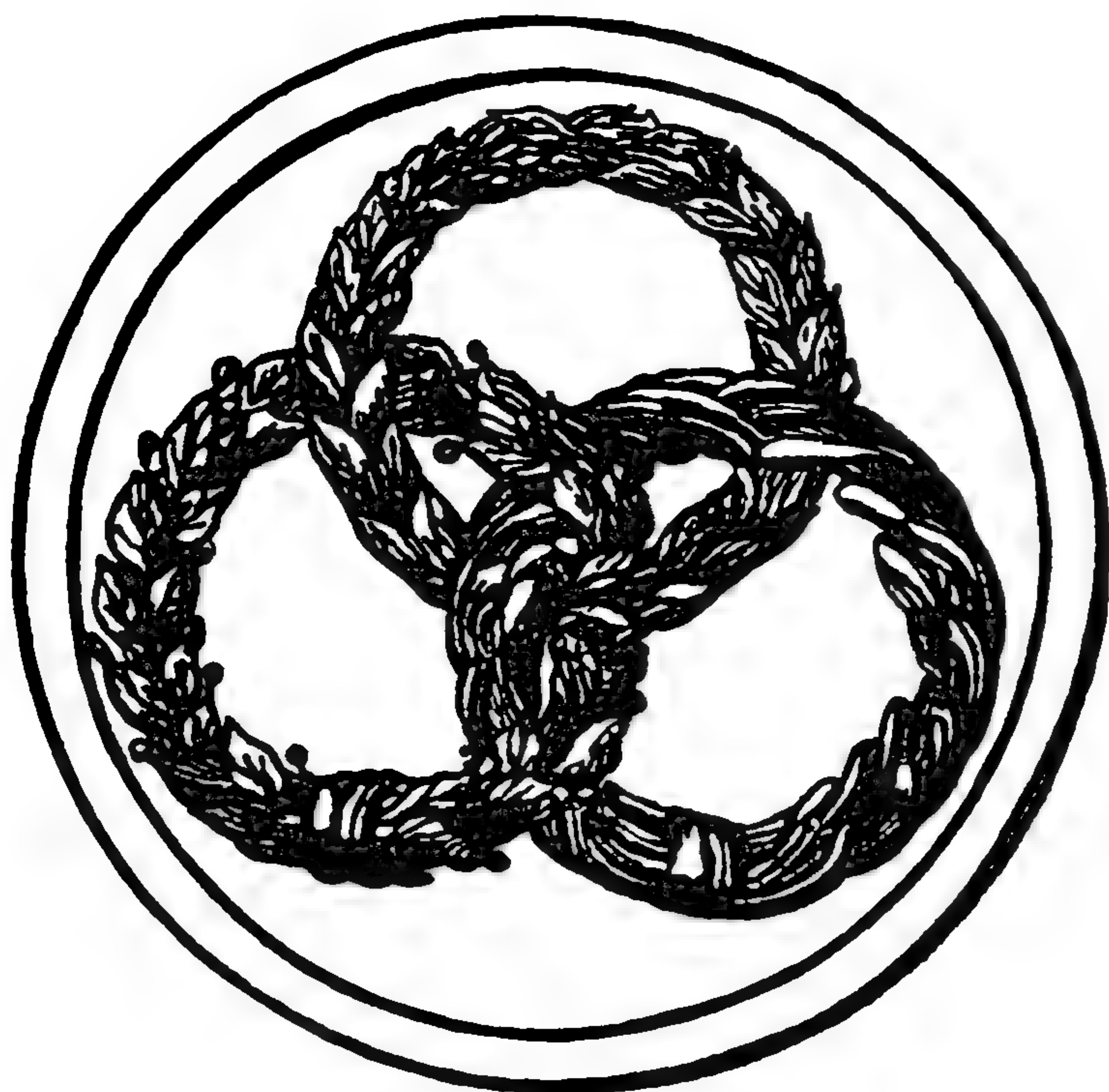
Глухими осенними ночами, въ святыя часы молчанія, когда на рѣсницахъ заискрится слеза восторга, украдкою стану писать тебѣ схемы и жалкіе обрывки твоихъ вопросовъ, которые мы столько обсуждали съ тобою. Ты за



ранѣе знаетъ, что я напишу. Ты поймешь, что это—не поученія и что важный тонъ—отъ глупой моей неумѣлости. Если мудрый наставникъ и трудное гѣлаетъ какъ бы шутя, то неопытный ученикъ и въ пустякахъ принимаетъ торжественный тонъ. А я, вѣдь,—не болѣе какъ ученикъ вторящій за тобою уроки любви.

---





*His ornari aut mori.—Смерть или корону принять.*

### III.—ПИСЬМО ВТОРОЕ: СОМНѢНІЕ.

«Столпъ и Утвержденіе Истинны». Но какъ узнать его? Этотъ вопросъ неизбежно вводитъ насъ въ область отвлеченнаго знанія. Для теоретической мысли «Столпъ Истинны» это—достоѣрность, *certitudo*.

Достоѣрность удостовѣряетъ меня, что Истина, если она достигнута мною, дѣйствительно есть то самое, чего я искалъ. Но что же я искалъ? Что разумѣлъ я подъ словомъ «Истина»?—Во всякомъ случаѣ—нѣчто такое полное, что оно все содержитъ въ себѣ и, слѣдовательно, только условно, частично, символически выражается своимъ наименованіемъ. Истина есть «сущее всеединое»; опредѣляетъ философъ<sup>4</sup>. Но тогда слово «истина» не покрываетъ собственнаго своего содержанія, и чтобы, хотя приблизительно, ради предварительнаго осознанія собственныхъ исканій, раскрыть смыслъ слова истина, необходимо посмотреть, какія стороны этого понятія имѣлись въ виду разными языками, какія стороны этого понятія были подчеркнуты и закрѣплены посредствомъ этимологическихъ оболочекъ его у разныхъ народовъ.

Наше русское слово «истина» лингвистами сближается съ глаголомъ «естъ» (истина—естина). Такъ что «истина», согласно русскому о ней разумѣнію, закрѣпила въ себѣ понятіе абсолютной реальности: Истина—«сущее», подлинно-существующее, то



*ὄντως ὄν* или *ὁ ὄντως ὤν*, въ ошличіе отъ мнимаго, не дѣйстви-  
тельного, бывающаго. Русскій языкъ отмѣчаетъ въ' словѣ  
«истина» онтологическій моментъ этой идеи. Поэтому «истина»  
обозначаетъ абсолютное само-тождество и, слѣдовательно, само-  
равенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «исто-  
вый» — это выводокъ словъ изъ одного этимологическаго гнѣзда.

Онтологическаго разумѣнія «Истины» не чуждалась и схо-  
ластическая философія. Для примѣра можно указать на полу-  
еомиста доминиканца Іоанна Гратидеи изъ Асколи  
(†1341), который со всею рѣшительностью настаиваетъ, что  
«Истину» должно понимать не какъ равенство или согласіе,  
вносимое въ вещь познающимъ актомъ разума, а какъ то равен-  
ство, которое сама вещь вноситъ въ свое существованіе во-внѣ,  
«формально истина есть та равенство или та согласованность,  
которую сама вещь, поскольку она мыслится, вноситъ въ себя  
самое въ природѣ вещей во-внѣ»<sup>5</sup>.

Обратимся теперь къ этимологіи. И с т - и н - а, и с т - и н -  
- ѣ ѣ = истовина отъ и с т - ѣ ѣ, и с т - о в - ѣ ѣ, и с т - о в - ѣ н -  
- ѣ ѣ, ср. съ латышскимъ *ist-s, ist-en-s* находится въ связи съ *est*,  
*est-e-ств-о* (*i-* въ прошедшемъ времени = *j-ѣ* = *j-e*). Можно сдѣ-  
лать сопоставленіе съ польскими: *istot-a* = существо, *istot-nie* =  
= дѣйствительно, *istnieć* = дѣйствительно существовать<sup>6</sup>. Такъ  
же смотрятъ на этимологію слова «истина» и другіе. По опредѣ-  
ленію В. Дала, наримѣръ, «и с т и н а» — «все что вѣрно, подли-  
но, точно, справедливо, что *есть*. Все, что *есть*, то истина; не  
одно ль и то же *есть* и *естина, истина?*» спрашиваетъ онъ<sup>7</sup>. То же  
говорятъ и Миклошичъ<sup>8</sup>, Микучкій<sup>9</sup> и нашъ старинный  
лингвистъ О. Шимкевичъ<sup>10</sup>. Отсюда понятно, что среди  
прочихъ значеній слова „истый“ мы находимъ и „очень похожій“. По  
старинному изъясненію нѣкоего купца А. Омина «истый: подобный,  
точный». Такъ что древній оборотъ: «истый во отца» (= «истый  
отецъ») объясняется имъ чрезъ «точно подобенъ отцу»<sup>11</sup>.

Этотъ онтологизмъ въ русскомъ пониманіи истины усили-  
вается и углубляется для насъ, если мы дадимъ себѣ отчетъ,  
что за содержаніе первоначальнаго глагола «есть». Вѣдь «есть» —  
отъ *√es*, въ санскритѣ дающаго *as* (наримѣръ *ásmi* = есмь; *asti* =  
есть), съ *есмь, есть* нетрудно сопоставитъ древне-славянское  
*есми; ести*, греческое *εἰμι (ἐσμι)*; латинское *(e) sum, est*, нѣмецкое  
*ist*, санскритское *asmi, asti* и т. д.<sup>12</sup>. Но, согласно нѣкоторымъ  
намекамъ, сохранившимся въ санскритѣ, этотъ *√es* обозначалъ въ  
древнѣйшей своей, конкретной фазѣ развитія *дышатъ, hauchen,*  
*athmen*. Въ подтвержденіе такого взгляда на корень *as* Курціусъ  
указываетъ санскритскія слова *as-u-s* — жизненное дѣханіе, дѣханіе  
жизни; *as-u-ra-s* — жизненный, *lebendig* и на одной доскѣ съ латинскимъ



ὁς—ромъ стоящее *ās, ās-ja-m*, тоже обозначающее ромъ; сюда же относится и нѣмецкое *athmen*, дыханіе. И такъ «е с т ъ» первоначально значило «г ѡ ш и т ъ». Но *дыханіе, дуновеніе* всегда считалось главнымъ признакомъ и даже самою сущностію *жизни*; и по сѣ пору на вопросъ: «Живѣ?» обычно отвѣчаютъ: «Дышитъ», какъ если бы это были синонимы. Поэтому второе, болѣе отвлеченное значеніе «е с т ъ»—«живѣ», «живетъ», «силенъ». И, наконецъ, «е с т ъ» получаетъ значеніе наиболѣе отвлеченное, являясь просто глаголомъ существованія. *Дышать, жить, быть*—вотъ три слоя въ  $\sqrt{es}$  въ порядкѣ ихъ убывающей конкретности,—по мнѣнію лингвистовъ соотвѣтствующемъ порядку хронологическому.

Корень *as* обозначаетъ, какъ дыханіе, равномерно пребывающее существованіе (*ein gleichmässig fortgesetzte Existenz*) въ противоположность корню *bhu*, входящему въ составъ *быть, fui, bin, φύω* и т. д. и обозначающему *становленіе* (*ein Werden*)<sup>13</sup>.

Э. Ренанъ, указывая связь понятій дыханія и существованія даетъ параллель изъ семитскихъ языковъ, а именно еврейское глагольное существительное  $\text{הָיָא}$  *haja*—случится, возникнетъ *бѣтъ* или  $\text{הָיָא}$  *hawa*—дышатъ, живутъ, *бѣтъ*<sup>14</sup>; въ нихъ онъ видитъ звукопозражательныя процесса дыханія.

Благодаря такой противоположности корней *es* и *bhu*, они взаимно восполняютъ другъ друга: первый примѣняется исключительно въ *длительныхъ* формахъ, *производныхъ отъ настоящаго времени*, а второй—преимущественно въ *тѣхъ* формахъ времени, которыя, какъ *аористъ и перфектъ*, означаютъ наступившее или завершенное становленіе<sup>15</sup>.

Возвращаясь теперь къ понятію *истины*, въ русскомъ ея разумѣніи, мы можемъ сказать: истина—это «пребывающее существованіе; — это — «живущее», «живое существо», «дышащее», т. е. властвующее существеннымъ условіемъ жизни и существованія. Истина, какъ существо живое по преимуществу,—таково понятіе о ней у русскаго народа. Не трудно, конечно, подмѣтить, что именно такое пониманіе истины и образуетъ своеобразную и самобытную характеристику русской философіи<sup>16</sup>.

Совсѣмъ другую сторону подчеркиваетъ въ понятіи истины древній эллинь. Истина,—говоритъ онъ—, — $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Но что же такое эта  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ?—Слово  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon(\sigma)\iota\alpha$ , или, въ іонической формѣ,  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\eta$ , равно какъ и производныя:  $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ —*истинный*,  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ —*истинствую, соответствую истинѣ* и гр., образовано изъ отрицательной частицы  $\alpha$  ( $\alpha$  privativum) и  $\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ , греческое  $\lambda\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ . Последнее же слово, отъ  $\sqrt{\lambda\acute{\alpha}dho}$ , со-коренно съ глаголомъ  $\lambda\acute{\alpha}\theta\omega$ , іоническое  $\lambda\eta\theta\omega$ , и  $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ —*мину, ускользаю, остаюсь незамѣтнымъ, остаюсь неизвестнымъ*; въ среднемъ же залогѣ это



глаголъ получаетъ значеніе *memoria labor, упускаю памятью, для памяти* (т. е. для сознанія вообще) *теряю, забываю*. Въ связи съ послѣднимъ отпѣнкомъ корня  $\lambda \alpha \theta$  стоятъ:  $\lambda \eta \theta \eta$ , дорическое  $\lambda \acute{\alpha} \theta \alpha$ ,  $\lambda \alpha \theta \sigma \acute{\upsilon} \nu \alpha$ ,  $\lambda \eta \sigma \mu \sigma \acute{\upsilon} \nu \alpha$ ,  $\lambda \eta \sigma \tau \iota \varsigma$ —забвеніе и забывчивость;  $\lambda \eta \theta \epsilon \delta \alpha \nu \acute{o} \varsigma$ —заставляющій забывать;  $\lambda \eta \theta \alpha \rho \upsilon \sigma$ —забывающій и, отсюда,  $\lambda \eta \theta \alpha \rho \upsilon \sigma$ —*позновъ къ сну, Schlafsucht*, какъ хотѣніе погрузиться въ состояніе забвенности и безсознательности, и, далѣе, названіе патологическаго сна, *летарія* 17. Древнее представленіе о смерти, какъ о переходѣ въ существованіе призрачное, почти въ само-забвеніе и безсознательность и, во всякомъ случаѣ, въ забвеніе всего земного,—это представленіе символически запечатлѣно въ образѣ нспленія тѣнями воды отъ подземной рѣки Забвенія, «Летѣи». Пластическій образъ *летейской воды*, τὸ Λήθης ὕδωρ, равно какъ и цѣлый рядъ выраженій, въ родѣ: *μετὰ λήθης*—*въ забвеніи*; *λήθην ἔχειν*—*имѣть забвеніе*, т. е. *быть забывчивымъ*; *ἐν λήθῃ τινὸς εἶναι*—*быть въ забвеніи чего, забыть о чемъ*; *λήθην τινὸς ποιῆσθαι*—*производитъ забвеніе чего, предавать что забвенію*; *λησμοσύναν θέσθαι*—*положить забвеніе, привести въ забвеніе*; *λήστικ' ἴσκειν τι*—*забывать что и др.*—все это вмѣстѣ ясно свидѣтельствуетъ, что забвеніе было для эллинскаго пониманія не состояніемъ простаго отсутствія памяти, а спеціальнымъ актомъ уничтоженія части сознанія, угашеніемъ въ сознаніи части реальности того, что забывается,—другими словами, не неимѣніемъ памяти, а силой забвенія. Эта сила забвенія—сила всепожирающаго времени.

Все—текуче. Время есть форма существованія всего, что ни есть, и сказать: «существуетъ»—значитъ сказать: «во времени», ибо время есть форма *текущести* явленій. «Все течетъ и движется, и ничто не пребываетъ; *πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει*», — жаловался уже Гераклитъ. Все ускользаетъ изъ сознанія, протекаетъ сквозь сознаніе,—забывается. Время *χρόνος* производитъ явленія, но, какъ и его мнѳологическій образъ, какъ *Κρόνος*, оно пожираетъ своихъ дѣтей. Самая сущность сознанія, жизни, всякой реальности—въ ихъ *текущести*, т. е. въ нѣкоторомъ метафизическомъ забвеніи. Оригинальнѣйшая изъ философій нашихъ дней,—философія времени Анри Бергсона 18,—всецѣло построена на этой несомнѣнной истинѣ, на идеѣ о реальности времени и его мощи. Но, не смотря на всю несомнѣнность этой послѣдней, у насъ незаглушимо требованіе того, что не забвенно, что не забываемо, что «пребываетъ, *μένει*» въ текущемъ времени. Эта незабвенность и есть  $\alpha\text{-}\lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ . Истина, въ пониманіи эллина, есть  $\alpha\text{-}\lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ , т. е. нѣчто способное пребывать въ потокѣ забвенія, въ *летейскихъ струяхъ* чувственнаго міра,—нѣчто превосмогающее время, нѣчто стоящее и не текущее, нѣчто вѣчно памятуемое. Истина есть



*вѣчная память* какого-то Сознанія; истина есть цѣлѣнность, достойная вѣчнаго памятованія и способная къ нему.

Память хочетъ остановить движеніе; память хочетъ неподвижно поставитъ предъ собою бѣгущее явленіе; память хочетъ загатить плотину навстрѣчу потоку бѣжанія. Слѣдовательно, *незабвенное сущее*, котораго ищетъ сознаніе, эта *ἀλήθεια* есть покоящійся потокъ, пребывающее теченіе, неподвижный вихоръ бытія. Самое стремленіе памятовать, эта «воля къ незабвенности», превѣшаетъ разсудокъ; но онъ хочетъ этого самопротиворѣчія. Если понятіе памяти, по существу своему, выходитъ за границы разсудка, то Память въ высшей мѣрѣ своей, — Истина —, тѣмъ болѣе выше разсудка. Память-Мнемосина есть мать Музъ — духовныхъ дѣятельностей человѣчества, спутницъ Аполлона — Творчества Духовнаго. И, тѣмъ не менѣе, древній Эллинъ требовалъ отъ Истинны того же самаго признака, который указывается и Словомъ Божіимъ, ибо тамъ говорится, что «Истина Господня пребываетъ во вѣкъ, *אמת*» (Пс 116<sub>2</sub>, по еврейскому счету 117<sub>2</sub>) и еще: «Въ родъ и родъ Истина Твоя» (Пс 118<sub>129</sub>, по еврейскому счету 119<sub>9</sub>).

Латинское слово *veritas*, истина, происходитъ, какъ извѣстно, отъ *√var*. Въ виду этого слово *veritas* считается сокращеннымъ русскому слову *отра*, *отрить*; отъ того же корня происходятъ нѣмецкіе *währen* — *беречь, охранять* и *wehren* — *возбращать, недопускать*, а также — *быть сильнымъ*. *Wahr, Wahrheit* истинный, истина относится сюда же, равно какъ и прямо происходящее изъ латинскаго *veritas* французское *verité*. Что *√var* первоначально указываетъ на область *культовую* — это видно, какъ говоритъ Курциусъ<sup>19</sup>, изъ санскритскаго *vr̥ta-ta-m* — *священное дѣйствіе, обѣтъ*, изъ вѣдскаго *varēna* — *отра*, затѣмъ изъ греческихъ *βρέ-τας* — *ничто почитаемое, деревянный кумиръ, истуканъ*; слово *εορτή* (вмѣсто *ε. φορ-τή*) — *культовое почитаніе, религиозный праздникъ* по видимому относится сюда же; о словѣ *вѣра* уже сказано. Культовая область *√var* и тѣмъ болѣе слова *veritas* наглядно выступаетъ при обзорѣ латинскихъ же сокращенныхъ словъ. Такъ, глаголъ *ver-e-or* или *re-vere-or*, въ классической латини употреблявшійся въ болѣе общемъ смѣслѣ — *остерегаюсь, берегу, боюсь, пугаюсь, страшусь, почитаю, уважаю, благоуюю со страхомъ*, первоначально безспорно относился къ мистическому страху и происходящей отсюда осторожности при слишкомъ близкомъ подхожденіи къ священнымъ существамъ, мѣстамъ и предметамъ. Табу, заповѣдное, священное — вотъ что заставляетъ человѣка *verēri*; отсюда-то и получился католическій титулъ духовныхъ лицъ: *reverendus*. *Reverendus* или *reverendissimus pater* — это лицо, съ которымъ надо обходиться уважительно, осто-



рожно, боязненно, иначе можетъ худо выйти. Verenda,-orum или partes verendae—это pudenda, «тайные уды»; а извѣстно, что древность относилась къ нимъ почтительно, съ боязливымъ религіознымъ уваженіемъ. Затѣмъ, существительное verescundia—*религіозный страхъ, скромность*, глаголъ verescundor—*имѣю страхъ*, verescundus—*страшный, стыдливый, приличный, скромный*, опять таки указываютъ на культовую область примѣненія  $\sqrt{\text{var}}$ . Отсюда понятно, что verus означаетъ, собственно, *защищенный, обоснованный*, въ смыслѣ *табуированный, закланный*. Verdictum—вердиктъ, приговоръ судей,—конечно въ смыслѣ религіозно-обязательнаго постановленія лицъ завѣдывающихъ культомъ, ибо право древности есть не болѣе, какъ одна изъ сторонъ культа. Другія слова, какъ-то veridicus, veriloquium и т. д., понятны и безъ объясненій.

Авторъ латинскаго этимологическаго словаря А. Суворовъ указываетъ на глаголы: *говорю, реку*, какъ на выражающіе первоначальный смыслъ  $\sqrt{\text{var}}$ . Но несомнѣнно изъ всего сказаннаго, что если  $\sqrt{\text{var}}$  дѣйствительно значитъ *говорить*, то—въ томъ именно смыслѣ, какой придавала этому слову вся древность,—въ смыслѣ вѣщаго и могучаго слова, будь то заклятіе или молитва, способнаго сдѣлать все закланное не только юридически, номинально, но и мистически, реально внушающимъ въ себѣ страхъ и благоговѣніе<sup>20</sup>. Vereor тогда означаетъ, собственно, «меня заговариваютъ», «надо мною разражается сила заклятія».

Послѣ этихъ предварительныхъ свѣдѣній уже не трудно угадать смыслъ слова *veritas*. Отмѣтимъ прежде всего, что это слово, вообще поздняго происхожденія, всецѣло принадлежало къ области *права* и лишь у Цицерона получило значеніе философское, да и вообще теоретическое, относящееся до области познанія.—Даже въ обще-моральномъ смыслѣ искренности, *παρρησία*, оно встрѣчается до Цицерона всего единожды, именно у Теренція<sup>21</sup> въ слово-сочетаніи: «obsequium amicos, veritas odium parit—ласкательство производитъ друзей, а искренность—ненависть». Далѣе, хотя у Цицерона оно сразу получаетъ большее примѣненіе, однако по преимуществу въ правовой и отчасти моральной области. Veritas означаетъ тутъ: то настоящее положеніе разбираемаго дѣла, въ противоположность ложному его освѣщенію одной изъ сторонъ, то справедливость и правду, то правоту истца, и лишь изрѣдка равняется «истинѣ» приблизительно въ нашемъ пониманіи<sup>22</sup>.

Религіозно-юридическое по своему корню, морально-юридическое по своему происхожденію отъ юриста, слово *veritas* и впослѣдствіи сохраняло и отчасти усилило свой юридическій оттѣнокъ. Въ позднѣйшей латини оно стало даже имѣть



чисто-юридическое значеніе: *veritas*,—по г ю К а н ж у—, значитъ *depositio testis*—*отводъ свидѣтеля*, *veridictum*; затѣмъ *veritas* означаетъ *inquisitio iudicaria*—*судебное разслѣдованіе*; значитъ еще,—*право, привилегія*, въ особенности въ отношеніи имущества и т. п. <sup>22</sup>.

Древній еврей, да и семитъ вообще, въ языкѣ своемъ запечатлѣлъ опять особый моментъ идеи Истинны,—моментъ историческій или, точнѣе, *эпократическій*. Истиною для него всегда было Слово Божіе. Неотмѣняемость этого Божіяго обѣтованія, вѣрность его, надежность его—вотъ что для еврея характеризовало его въ качествѣ Истинны. Истина—это Надежность. «Скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели огна черта изъ закона пропадетъ» (Лк 16<sub>17</sub>); этотъ безусловно непреложный и неизмѣнный «законъ» есть то, чѣмъ въ Библии представляется Истина.

Слово <sup>23</sup> אֱמֶת, 'эмет или, на жаргонномъ произношеніи, эмес, истина имѣетъ въ основѣ אָמַן, אָמֵן. Происходящій отсюда глаголъ אָמַן, 'аман значитъ, собственно, *подперъ, поддержалъ*. Это основное значеніе глагола 'амане еще силнѣе указывается со-коренными существительными изъ области архитектуры: אֹמֶת 'омѣ—колонна и אֹמֶן 'омѣн—строитель, мастеръ, а отчасти и словомъ אָמֵן 'омѣн—педагогъ, т. е. строитель дѣтской души. Затѣмъ, переходное среднее значеніе глагола 'аман—былъ поддержанъ, былъ подпертъ—служитъ отправнымъ пунктомъ для цѣлаго выводка словъ болѣе отдаленныхъ отъ основного значенія глагола 'аман, а именно: былъ крѣпокъ, твердъ (—какъ подпертый, какъ поддержанный—), поэтому,—былъ непоколебимъ; слѣдовательно былъ таковъ, что на него съ безопасностью для него можно опереться, и, наконецъ, былъ вѣренъ. Отсюда, слово אָמֵן 'амѣн или новозавѣтное *ἀμήν, аминь* означаетъ: «слово мое крѣпко», «воистину», «конечно», «такъ должно быть», «да будетъ, fiat» и служитъ формулою для скрѣпленія союза или клятвы, а также употребляется въ заключеніи доксологіи или молитвы, тутъ—удвоенно. Смыслъ слова «аминь» хорошо уясняется изъ Откр 3<sub>4</sub>: «*τὰδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*—сѣ глаголетъ Аминь свидѣтель вѣрный и истинный», ср. Ис 65<sub>16</sub>: אֱמֶת-יְיָ 'элогэ 'амен—«Богъ, которому должно довѣряться». Отсюда понятна вся совокупность значеній слова אֱמֶת 'эмет (вмѣсто אֱמֶת 'амѣнѣт. Непосредственнѣйшія значенія его—: *твердость, устойчивость, долговременность*; отсюда—*безопасность*. Далѣе *вѣра-вѣрность, fides*, въ силу которой, кто постояненъ въ себѣ, тотъ сохраняетъ и выполняетъ обѣщаніе,—понятія Treue и Glaube. Понятна, затѣмъ, связь этого послѣдняго понятія съ *честностью, цѣлостностью души*. Какъ признакъ судьбы или судебного



приговора 'эмет означаетъ, поэтому, *справедливость, истинность*. Какъ признакъ внутренней жизни, она противопоставляется при-творству и имѣетъ значеніе *искренности*,—по преимуществу искренности въ Бого-почитаніи. И, наконецъ, 'эмет соотвѣт-ствуетъ нашему слову *истина*, въ противоположность лжи; та-ковъ именно случай употребленія этого слова въ *Быт 42<sub>18</sub>, Втр 26<sub>20</sub>, 2 Суд 7<sub>28</sub> (2 Сам 7<sub>28</sub>)*, см. также *1 Рег 10<sub>8</sub>, 22<sub>18</sub>, Ps 15<sub>2</sub>, 51<sub>6</sub>* и т. д.

Отсюда, отъ этого послѣдняго оттѣнка слова 'эмет проис-ходитъ и терминъ *меамес*, употребляемый еврейскими филосо-фами, наримѣръ Маймонидомъ, «для означенія людей, стремя-щихся къ умственному познанію истинны, не довольствуясь авторитетомъ и обычаемъ» <sup>25</sup>.

Итакъ, *Истина* для еврея, дѣйствительно, есть «вѣрное слово», «вѣрность», «надежное обѣщаніе». А такъ какъ нагѣятыся «на князи, на сыны человѣчестіи»—тщетно, то поглинно на-дежнымъ словомъ бываетъ лишь Божіе Слово; Истина есть непремѣнное обѣтованіе Божіе, обезпеченіемъ котораго служитъ вѣрность и неизмѣнность Господа. Истина, слѣдовательно, есть понятіе не онтологическое, какъ у славянъ, и не гносеологи-ческое, какъ у эллиновъ, и не юридическое, какъ у римлянъ, а историческое или, скорѣе, священно-историческое, ееограиче-ское. При этомъ можно отмѣтитъ, что четыре найденныхъ нами оттѣнка въ понятіи истинны сочетаются попарно, слѣдую-щимъ образомъ: русское *И с т и н а* и еврейское *אמת*, 'эмет отно-сятся преимущественно къ *божественному содержанію* Истинны, а греческое 'Αλήθεια и латинское *Veritas*—къ *человѣческой формѣ* ея. Съ другой стороны, терминъ русскій и греческій—характера фи-лософскаго, тогда какъ латинскій и еврейскій—соціологическаго. Я хочу сказать этимъ, что въ пониманіи русскаго и эллина Истина имѣетъ *непосредственное* отношеніе къ каждой *личности*, тогда какъ для римлянина и еврея она *опосредствована обществомъ*.—Такимъ об-разомъ, итогъ всего выше-сказаннаго о дѣленіи понятія *и с т и н ы* удобно можетъ быть представленъ въ слѣдующей табличкѣ:

	По содержанію.	По формѣ.
Непосред- ственное личное отношеніе.	Русское <i>Истина.</i>	Греческое 'Αλήθεια.
Опосред- ствован- ность обще- ствомъ.	Еврейское <i>אמת</i> —'эмет.	Латинское <i>Veritas.</i>



«Что есть истина?» вопрошалъ Пилатъ у Истинѣ. Онѣ не получилъ отвѣта,—потому не получилъ, что вопросъ его былъ всуе. Живой Отвѣтъ стоялъ предъ нимъ, но Пилатъ не видѣлъ въ Истинѣ ея истинности. Предположимъ, что Господь не только своимъ вопившимъ молчаніемъ, но и тихими словами отвѣтилъ бы Римскому Прокуратору: «Я есмь Истина». Но и тогда, опять таки, вопрошавшій остался бы безъ отвѣта, потому что не умѣлъ признать Истину за истину, не могъ убѣдиться въ подлинности ея. Знаніе, въ которомъ нуждался Пилатъ, знаніе, котораго прежде всего не хватаетъ у человѣчества, это есть знаніе условій достовѣрности.

Что жъ такое достовѣрность? Это—узнаніе собственной примѣты истинѣ, усмотрѣніе въ истинѣ нѣкотораго признака, который отличаетъ ее отъ неистинѣ. Съ психологической стороны такое признаніе знаменуетъ себя какъ невозмущаемое блаженство, какъ удовлетворенное алканіе истинѣ.

Познаете Истину (τὴν ἀλήθειαν) и Истина (ἡ ἀλήθεια) сдѣлаетъ васъ свободными» (Іо 8<sub>32</sub>). Отъ чего?—Свободными вообще отъ грѣха (Іо 8<sub>34</sub>),—отъ всякаго грѣха т. е., въ области вѣдѣнія, ото всего, что неистинно, что не соотвѣтствуетъ истинѣ. «Достовѣрность»,—говоритъ † архимандритъ Серапіонъ Машкінъ<sup>26</sup>—, есть чувство истинѣ. Оно возникаетъ при произношеніи необходимаго сужденія и состоитъ въ исключеніи сомнѣнія въ томъ, что произносимое сужденіе когда или гдѣ-либо измѣнится. Слѣдовательно, достовѣрность есть интеллектуальное чувство принятія произносимаго сужденія въ качествѣ истиннаго». Подъ критеріемъ истинѣ,—говоритъ тотъ же философъ въ другомъ сочиненіи—, мы разумѣемъ состояніе обладающаго истиной духа, состояніе полной удовлетворенности, радости, въ которомъ отсутствуетъ всякое сомнѣніе въ томъ, что выставляемое положеніе соотвѣтствуетъ подлинной дѣйствительности. Достигается такое состояніе удовлетвореніемъ сужденія о чемъ-либо извѣстному положенію, называемому мѣриломъ истинѣ или ея критеріемъ».



Вопросъ о достовѣрности истинѣ сводится къ вопросу о нахожденіи критерія. Въ отвѣтѣ на послѣдній стекается во-едино, какъ бы въ жало системы, вся ея доказательная сила.

Истина дѣлается моимъ достояніемъ чрезъ актъ моего сужденія. Своимъ сужденіемъ я воспріемлю въ себя истину<sup>27</sup>. Истина, какъ истина, открывається мнѣ посредствомъ моего утвержденія ея. И потому возникаетъ такой вопросъ:

Если я утверждаю нѣчто, то чѣмъ же гарантирую я себѣ его истинность? Я пріемлю въ себя нѣчто, въ качествѣ истинѣ; но слѣдуетъ ли дѣлать это? Не есть ли самый актъ сужденія моего то, что удаляетъ меня отъ искомой истинѣ? Или, другими словами, какой признакъ я долженъ усмотрѣть въ своемъ сужденіи, чтобы быть внутренне спокойнымъ?—

Всякое сужденіе—или чрезъ себя, или чрезъ другого, т. е. оно или дано непосредственно или опосредствованно, какъ слѣдствіе другого, имѣя въ этомъ другомъ свое достаточное основаніе.—Если же оно ни чрезъ себя не дано, ни другимъ не опосредствовано, то оно, тѣмъ самымъ, оказывается лишеннымъ какъ реального содержанія, такъ и разумной формы, т. е. оно вовсе не есть сужденіе, а одни лишь звуки, *flatus vocis*, колебанія воздуха,—не болѣе. Итакъ, всякое сужденіе необходимо принадлежитъ по меньшей мѣрѣ къ одному изъ двухъ разрядовъ. Разсмотримъ же теперь каждое изъ нихъ особо.

Сужденіе, данное непосредственно, есть само-очевидность интуиціи, *evidentia*, *ἐνάργεια*. Далѣе она дробится:

Она можетъ быть само-очевидностью чувственного опыта, и тогда критерій истинѣ есть критерій эмпириковъ внѣшняго опыта (эмпирио-критицистовъ и проч.): «Достовѣрно все то, что можетъ быть сведено къ непосредственнымъ воспріятіямъ органовъ чувствъ; достовѣрно воспріятіе объекта».

Она можетъ быть само-очевидностью интеллекту-



альнаго опыта, и критеріемъ истинны въ этомъ случаѣ будетъ критерій эмпириковъ внутренняго опыта (трансценденталистовъ и проч.), а именно: «Достовѣрно все то, что приводится къ аксіоматическимъ положеніямъ разсудка; достовѣрно само-воспріятіе субъекта».

И, наконецъ, само-очевидность интуиціи можетъ быть само-очевидностью интуиціи мистической; получается критерій истинны, какъ онъ разумѣется большинствомъ мистиковъ (особенно индусскихъ): «Достовѣрно все то, что остается, когда отвѣяно все неприводимое къ воспріятію субъектъ-объекта, достовѣрно лишь воспріятіе субъектъ-объекта, въ которомъ нѣтъ расщепленія на субъектъ и объектъ»<sup>28</sup>.

Таковы три вида само-очевидной интуиціи. Но всѣ эти три вида данности,—чувственно-эмпирическая, трансцендентально-раціоналистическая и подсознательно-мистическая—,имѣютъ одинъ общій недостатокъ; это—голая ихъ данность, ихъ неоправданность. Такую данность сознание воспринимаетъ, какъ что-то внѣшнее для себя, принудительное, механическое, напирющее, слѣпое, тупое, наконецъ, неразумное, а потому условное. Разумъ не видитъ внутренней необходимости своего воспріятія, а только—необходимость внѣшнюю, т. е. насильственную, вынужденную,—неизбѣжность. На вопросъ же: «Гдѣ основаніе нашему сужденію воспріятія?» всѣ эти критеріи отвѣчаютъ: «Въ томъ, что чувственное ощущеніе, интеллектуальное усмотрѣніе или мистическое воспріятіе есть именно это самое ощущеніе, усмотрѣніе и воспріятіе».—Но почему же «это» есть и именно «это», а не что-либо иное? Въ чемъ разумъ этого само-тождества непосредственной данности?—«Въ томъ,—говорятъ,—,что и вообще всякая данность есть она сама: всякое А есть А».

$A=A$ . Таковъ послѣдній отвѣтъ. Но эта тавтологическая формула, это безжизненное, безмысленное и потому безмысленное равенство « $A=A$ » есть на дѣлѣ лишь обобщеніе само-тождества, присущаго всякой данности, но ни-



коимъ образомъ не отвѣтъ на нашъ вопросъ «Почему?..». Другими словами, она переноситъ нашъ частный вопросъ съ единичной данности на данность вообще, показывая наше тягостное состояніе момента въ исполинскихъ размѣрахъ, какъ бы проектируя его волшебнымъ фонаремъ на все бытіе. Если мы наткнулись ранѣе на камень, то теперь намъ заявлено, что это—не отдѣльный камень, а глухая стѣна, охватывающая всю область нашей пытливости.

$A=A$ . Этимъ сказано все; а именно: «Знаніе ограничено сужденіями условными» или, по-просту: «Молчи, говорю тебѣ!». Механически затыкая ротъ, эта формула обрекаетъ на пребываніе въ конечномъ и, слѣдовательно, случайномъ. Она заранѣе утверждаетъ раздѣльность и эгоистическую обособленность послѣднихъ элементовъ сущаго, разрывая тѣмъ всякую разумную связь между ними. На вопросъ «Почему?», «На какомъ основаніи?» она повторяетъ: «Sic et non aliter,—такъ и не иначе», обрывая вопрошающаго, но не умѣя ни удовлетворить его, ни научить само-ограниченію. Всякое философское построеніе этого типа дается по парадигму слѣдующаго разговора моего со старухой-служанкою:

Я: Что такое солнце?—Она: «Солнышко».—Я: Нѣтъ, что оно такое?—Она: «Солнце и есть».—Я: А почему оно свѣтитъ?—Она: «Да такъ; солнце и есть солнце, потому и свѣтитъ. Свѣтитъ и свѣтитъ. Посмотри, вонъ какое солнышко...» Я: А почему?—Она: «Господи, Павелъ Александровичъ, словно я знаю! Вы грамотный народъ, ученый, а мы—неученъ».

Само собою ясно, что критерій данности, въ той или иной своей формѣ примѣняемый подавляющимъ большинствомъ философскихъ школъ, не можетъ дать достовѣрности. Изъ «есть», какъ бы глубоко оно ни залегло въ природѣ, или въ моемъ существѣ, или въ общемъ корнѣ той и другого, никакъ не извлечъ «необходимо».

Но мало того. Если бы даже мы не замѣтили этой слѣпоты голаго тождества  $A=A$ , если бы намъ не было душно въ «есть потому что есть», то, все равно, сама



дѣйствительность заставила бы насъ устремить на нее умственный взоръ.

То именно, что принимается за критерій истины въ силу своей данности, оказывается нарушаемымъ дѣйствительностью рѣшительно со всѣхъ сторонъ.

По странной ироніи, именно тотъ критерій, который хочетъ опираться исключительно на свое фактическое господство надъ всѣмъ, на право силы надъ каждою дѣйствительною интуиціей, — онъ-то и нарушается фактически каждою дѣйствительною интуиціей. Законъ тождества, претендующій на абсолютную все-общность, оказывается не имѣющимъ мѣста рѣшительно нигдѣ. Онъ видитъ свое право въ своей фактической данности, но вся данность *toto genere* фактически же отвергаетъ его, нарушая его какъ въ порядкѣ пространства, такъ и въ порядкѣ времени, — всюду и всегда. Каждое А, исключая всѣ прочіе элементы, исключается всѣми ими; вѣдѣ если каждый изъ нихъ для А есть только не-А, то и А супротивъ не-А есть только не-не-А. Подъ угломъ зрѣнія закона тождества, все бытіе, желая утверждать себя, на дѣлѣ только изничтоживаетъ себя, дѣлаясь совокупностью такихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый есть центръ отрицаній и, при томъ, только отрицаній; такимъ образомъ, все бытіе является сплошнымъ отрицаніемъ, однимъ великимъ «*Не*». Законъ тождества есть духъ смерти, пустоты и ничтожества.

Разъ наличная данность является критеріемъ, то такъ — абсолютно вездѣ и всегда. Поэтому всѣ взаимно-исключающія А, какъ данныя, истинны, — все истинно. Но это приводитъ къ нулю власть закона тождества, ибо онъ оказывается тогда содержащимъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе.

Но, впрочемъ, нѣтъ надобности указывать на то, что одинъ воспринимаетъ такъ, а другой — иначе: не неизбежно ссылаться на само-разногласіе сознанія въ пространствѣ. Такую же множественность являетъ въ себѣ и каждый отдѣльный субъектъ. Измѣненіе, происходящее во внѣшнемъ мірѣ, въ мірѣ внутреннемъ и, наконецъ, въ мірѣ



мистическихъ воспріятій,—и это все согласно взываетъ: «Презнее А не равно теперешнему А, и будущее будетъ разнствовать съ настоящимъ». Настоящее такъ же противополагаетъ себя своему прошедшему и будущему во времени, какъ въ пространствѣ это было со всѣмъ, для элемента внѣ-положнымъ. И во времени сознаніе само-разногласно. Вездѣ и всегда—противорѣчіе; но тождества—нигдѣ и никогда.

Законъ «А=А» обращается въ совсѣмъ пустую схему само-утвержденія, не синтезирующую собою никакихъ дѣйствительныхъ элементовъ,—ничего, что стоило бы соединять знакомъ «=». «Я=Я» оказывается ничѣмъ болѣе, какъ крикомъ обнаженного эгоизма,—«Я!»—, ибо, гдѣ нѣтъ различія, тамъ не можетъ быть и соединенія. Есть, слѣдовательно, одна лишь слѣпая сила косности и само-заключенія,—эгоизмъ. Въ себѣ Я ненавидитъ всякое Я, ибо для него оно—не-Я, и, ненавидя, стремится исключить его изъ сферы бытія; а такъ какъ прошедшее Я (Я въ его прошломъ) тоже рассматривается объективно, т. е. тоже является какъ не-Я, то и оно непримиримо подвергается исключенію. Я не выноситъ себя же во времени, всячески отрицается себя самого въ прошломъ и въ будущемъ, и, тѣмъ самымъ,—такъ какъ голое «теперь» есть чистый нуль содержанія—, Я ненавидитъ всякое конкретное свое содержаніе, т. е. всякую свою же жизнь. Я оказывается мертвою пустынею «здесь» и «теперь». Но тогда что же подлежитъ формулѣ «А = А»?—Только фикція (атомъ, монада и т. п.), только впостазированное отвлеченіе отъ момента и точки, въ себѣ—не сущихъ. Законъ тождества есть неограниченный монархъ, да; но его подданные только потому не возражаютъ противъ его самодержавія, что они—безкровные призраки, не имѣющіе дѣйствительности,—не личности, а лишь разсудочныя тѣни личностей, т. е. не-сущія вещи. Это—шеолъ; это—царство смерти.

Повторимъ, теперь, вмѣстѣ все сказанное. Разсудочно, т. е. сообразно мѣрѣ разсудка, вмѣстимо въ разсудокъ, отвѣчаетъ требованіямъ разсудка, лишь то, что выдѣлено



изъ средѣ прочаго, что не смѣшивается съ прочимъ, что замкнуто въ себя,—однимъ словомъ, что само-тождественно. Лишь А, равное самому себѣ и неравное тому, что не есть А, разумокъ считаетъ за подлинно сущее, за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за «истину»; и наоборотъ, всему неравному самому себѣ или равному не себѣ онъ отказываетъ въ подлинномъ бытіи, игнорируетъ его, какъ «не сущее» какъ не воистину сущее, какъ τὸ μὴ ὄν. Это μὴ ὄν онъ лишь терпитъ, лишь допускаетъ, какъ не-истину, уловляя его,— по слову Платона—, чрезъ какое-то незаконное сужденіе, — ἀπὸν λόγισμῳ τινὶ νόθῳ (νόθος, собственно, значитъ незаконнорожденный) <sup>29</sup>.

Только первое, т. е. «сущее», разумомъ признается; отъ второго же, т. е. «не-сущаго», наклеивъ этикетку «τὸ μὴ ὄν», разумокъ отгѣбывается, не замѣчаетъ его, гѣлая видъ, какъ если бы его вовсе не было. Для разсудка только высказываніе о «сущемъ» есть истина; напротивъ, высказываніе о «не-сущемъ» даже не есть въ собственномъ смыслѣ высказываніе: оно—лишь δόξα, «мнѣніе» лишь видимостъ высказыванія, лишенная, однако, его силы. Оно—только «такъ».

Но поэтому и выходитъ, что разсудочное есть въ то же время необъяснимое: объяснить А это значитъ привести А «къ другому», къ не-А, къ тому, что не есть А и что, слѣдовательно, есть не-А, вывести А изъ не-А, породить А. И, если А действительно удовлетворяетъ требованію разсудка, если оно действительно разсудочно, т. е. безусловно само-тождественно, то, тѣмъ самымъ, оно—и необъяснимо, неприводимо «къ другому» (къ не-А), невыводимо «изъ другого». Слѣдовательно, разсудочное А есть безусловно неразумное, ирраціональное, слѣпое А, непрозрачное для разума. То, что разсудочно, то неразумно,—несообразно мѣрѣ разума. Разумъ противенъ разсудку, какъ и этотъ послѣдній—первому, ибо требованія ихъ противоположны. Жизнь,—текучая, несамотождественная—, жизнь можетъ быть разумна, можетъ быть прозрачна для разума (такъ ли это—



пока еще мы того не узнали); но именно потому самому она была бы неумѣстима въ разсудокъ, противна разсудку, разрывала бы его ограниченность. А разсудокъ, враждебный жизни,—поэтому самому, въ свою очередь, искалъ бы умертвить ее, прежде нежели согласится принять ее въ себя <sup>30</sup>.

Итакъ, если критерій само-очевидности недостаточенъ прежде всего теоретически, какъ останавливающий исканіе духа, то онъ негоденъ, затѣмъ, и практически, какъ не могущій осуществитъ своихъ притязаній и въ имъ же обведенныхъ границахъ. Непосредственная данность интуиціи всѣхъ трехъ родовъ (объективной, субъективной и субъективно-объективной) не даетъ достовѣрности. Этимъ въ корнѣ осуждаются рѣшительно всѣ философскія догматическія системы, не исключая и кантовой, для которой чувственность и разумъ со всѣми его функціями суть простыя данности.

Обращаюсь теперь къ сужденію не непосредственному, а къ опосредствованному,—къ тому, что принято называть дискурсіей, ибо здѣсь разумъ *discurrit*, перебѣгаетъ къ сужденію какому-то другому.

Достовѣрность его, по самому названію, полагается въ приводимости его къ другому сужденію. На вопросъ объ основаніи сужденія отвѣчаетъ уже не оно само, но иное. Въ другомъ сужденіи данное является какъ оправданное,—въ своей правдѣ. Таково относительное доказательство одного сужденія на почвѣ другого; относительно доказать и значитъ показать, какъ одно сужденіе образуетъ слѣдствіе другого, порождается другимъ <sup>31</sup>. Разумъ переходитъ при этомъ къ сужденію обосновывающему. И онъ не можетъ быть просто даннымъ, ибо тогда все дѣло сводилось бы къ критерію само-очевидности. И онъ должно быть оправданнымъ въ другомъ сужденіи. И онъ приводитъ къ другому. Такъ идетъ дѣло и далѣе.—Это весьма похоже на то, какъ говорили наши дѣды, строя цѣлыя цѣпи изъ объясни-



тельныхъ звеневъ. Напримѣръ, въ одной сербско-болгарской рукописи XV-го вѣка читаемъ:

«Да скажи ми: що грѣжитъ землю? Рече: вода висока. Да що грѣжитъ воду? Отвѣтъ: камень плосень велими. Да що грѣжитъ камень? Рече: камень грѣжитъ 4 китове златы. Да что грѣжитъ китове златы? Рече: рѣка огненная. Да что грѣжитъ того огня? Рече: други огонь, еже естъ по жечь, того огня 2 че(а)сти. Да что грѣжитъ того огня? Рече: дубъ желѣзны, еже естъ первонасажденъ отвѣсего же (его же) кореніе на силе божіей стоить» <sup>32</sup>.

Но гдѣ конецъ?—Свои «объясненія» или «оправданія» наличной дѣйствительности наши предки заканчивали ссылкой на Божественные атрибуты; но такъ какъ они не показывали, почему же эти послѣдніе должно признавать оправданными, то ссылка нашихъ предковъ на волю Божію или на силу Божію, если только не была прямымъ отказомъ отъ объясненія, необходимо должна была имѣть смыслъ формальный, какъ сокращенное обозначеніе продолжаемости объяснительнаго процесса. Современный языкъ пользуется для той же цѣли выраженіями: «и проч.», «и т. д.», «и т. п.». Но смыслъ того и другого отвѣта—одинъ и тотъ же: ими хотѣтъ сказать, что нѣтъ конца этому оправдыванію данной дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, разъ ужъ кто, оставивъ дѣтскую вѣру, вступилъ на путь объясненій и обоснованій, для того неизбежно кантовское правило, что «самыя дикія гипотезы болѣе выносимы, чѣмъ ссылка на сверхъестественное» <sup>33</sup>. И потому, на вопросъ: «Гдѣ же конецъ?» отвѣчаемъ: «Конца нѣтъ». Естъ безпрегѣльное отступленіе назадъ, regressus in indefinitum—нисхожденіе въ сѣрый туманъ «дурной» безконечности, никогда не останавливающееся паденіе въ безпрегѣльность и въ бездонность <sup>34</sup>. Этому удивляться не слѣдуетъ: иначе даже и бѣтъ не должно. Вѣдь если бы рядъ нисходящихъ обоснованій оборвался гдѣ-нибудь, то соотвѣтственное звено разрыва было бы слѣпымъ, было бы тупикомъ, разрушало бы самую идею достовѣрности



разбираемаго типа—достоверности отвлеченно-логической, дискурсивной, въ отличие отъ предвѣдущей—конкретно-воззрительной, интуитивной. Въ возможности оправдать всякую ступень нисходящей лѣстницы сужденій, т. е. въ непрекаемой всегдашней безпрепятственности спуститься еще хотя бы на одну ступеньку ниже всякой данной, т. е. во всегдашней допустимости перехода отъ  $n$  къ  $(n+1)$ , каково бы ни было  $n$ ,—тутъ,—говорю—, заложена, какъ зародышъ въ яйцѣ, вся суть, вся разумность, весь смыслъ нашего критерія.

Но эта-то суть его и есть его ахиллесова пята. *Regressus in indefinitum* дается *in potentia*, какъ возможность, но не *in actu*, не какъ законченная и осуществленная когда-нибудь и гдѣ-нибудь дѣйствительность. Разумное доказательство только создаетъ во времени мечту о вѣчности, но никогда не даетъ коснуться самой вѣчности. И потому разумность критерія, достоверность истинны никогда не дана, какъ таковая, въ дѣйствительности, актуально, въ ея оправданности, но всегда—только въ возможности, потенціально, въ ея оправдываемости.

Интуиція, въ данной непосредственно своей конкретности, была величиною дѣйствительною, хотя, правда, слѣпою и потому условною; она не могла удовлетворить насъ. Но дискурсія, во всегда только оправдываемой посредственно своей отвлеченности, неотмѣнно является величиною лишь возможною, ирреальною, хотя (—за то!—) разумною и безусловною. Конечно, и ее мы признаемъ неудовлетворительною.

Скажу по-просту: слѣпая интуиція—синица въ рукахъ, тогда какъ разумная дискурсія—журавль на небѣ.

Если первая доставляла нефилософское удовлетвореніе своею наличностію, своею надежностію, то вторая фактически бываетъ не достигнутой разумностію, но лишь регулятивнымъ принципомъ, правиломъ дѣятельности разума, дорогою, по которой мы должны вѣчно идти, что-



бы... чтобы никогда не прийти ни к какой цели. Разумный критерий есть направление, а не цель.

Если слепая и нелепая интуиция может еще дать успокоение уму нефилософскому, в его практической жизни, то разумная интуиция, конечно, годится лишь для литературных упражнений школы или для научного самодовольства кабинета,—для «занимающихся» философией, но самоё её ни разу не вкусивших.

Несокрушимая стена и непереплываемое море; мертвенность остановки и суешливость непрекращаемаго движения; тупость золотого телца и вечная недостроенность вавилонской башни, т. е. истукан и «Будете как боги»; наличная действительность и никогда не завершенная возможность; безформенное содержание и безсодержательная форма; конечная интуиция и безграничная дискурсия—вот сцилла и харибда на пути к достоверности. Диллема весьма грустная! Первый выход: тупо упереться в очевидность интуиции, в конце концов сводящейся к данности известной организации разума, откуда и вытекает пресловутый спенсеровский критерий достоверности <sup>8</sup>. Вторым выходом: безнадежно устремиться в разумную дискурсию, являющуюся пустою возможностью, спускаться ниже и ниже в глубину мотивации.

Но ни там, ни тут нет удовлетворения в поисках Нелепной Правды. Ни там, ни тут не получается достоверности. Ни там, ни тут не видать «Стола Истины».

Нельзя ли подняться над обоими препятствиями?

Возвращаемся к интуиции закона тождества.

Но, исчерпав средства реализма и рационализма, мы невольно поворачиваемся к скепсису, т. е. к разсмотрению, к критике суждения само-очевиднаго.

Как устанавливающее фактическую неразрывность подлежащаго и его сказуемаго в сознании, такое суждение ассерторично. Связь подлежащаго и сказуемаго есть, но её может и не быть. В склад её нет еще ничего, что делало бы её аподиктически-необходимою, неотмѣ-



няемою и непреложною. Тò единственное, что можетъ установить такую связь, есть доказательство. Доказательство—это значитъ показать, почему мы считаемъ сказуемое сужденія аподиктически-связаннымъ съ подлежащимъ. Не принимать ничего безъ доказательства—это значитъ не допускать никакихъ суждений, кромѣ аподиктическихъ. Считать всякое не доказанное положеніе недостовернымъ—таково основное требованіе скепсиса; другими словами,—не допускать абсолютно-никакихъ недоказанныхъ предпосылокъ, какими бы само-очевидными они ни были. Это требованіе мы находимъ отчетливо выраженнымъ уже у Платона и Аристотеля. Для первого, т. е. для Платона, даже «правильное мнѣніе—τὸ ὀρθὰ δοξάζειν», которое нельзя подтвердить доказательствомъ, не есть «знаніе, ἐπιστήμη», «ибо гдѣло недоказанное какъ могло бы быть знаніемъ—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη», хотя оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, не можетъ быть названо и «незнаніемъ, ἀμαθία»<sup>25</sup>. А для второго, т. е. для Аристотеля, «знаніе, ἐπιστήμη» есть не иное что, какъ «доказанное обладаніе—ἐξ ἀποδείκτου»<sup>26</sup>, откуда происходитъ и самый терминъ «аподиктический».

«Но,—скажутъ,—вѣдь послѣднее положеніе,—т. е. принятіе только доказанныхъ положеній и отпечтаніе всего недоказаннаго—, само-то оно не доказано; вводя его развѣ не пользуется скептикъ какъ развѣ тою же самою недоказанною предпосылкой, которую онъ осудилъ у догматика?».—Нѣтъ. Оно—лишь аналитическое выраженіе существеннаго стремленія философа, его любви къ Истинѣ. Любовь къ Истинѣ требуетъ именно истины, а не чего-либо иного. Недостоверное можетъ и не быть искомою истиной, можетъ быть не-истиной, и потому любящій Истину необходимо заботится о томъ, чтобы подъ личиною очевидности не проскользнула къ нему не-истина. Но именно такимъ сомнительнымъ складомъ отличается очевидность. Она—тупое первое, дальше не обосновываемое. А такъ какъ она и не доказуема, то философъ попадаетъ въ апорію («ἀπορία»<sup>27</sup>), въ затруднительное по-



ложеніе. Единственное, что онъ могъ бы принять, это—очевидность, но и ее онъ не можетъ принять. И, не будучи въ состояніи высказать достовѣрное сужденіе, онъ обреченъ «ἐπέχειν»,—медлитъ съ сужденіемъ, воздерживатъся отъ сужденія. Ἐποχή, или состояніе воздержанія отъ всякаго высказыванія,—вотъ послѣднее слово скепсиса<sup>38</sup>.

Но что такое ἐποχή какъ устройство души? Есть ли это «невозмутимость, ἀταραξία»<sup>39</sup>,—то глубокое спокойствіе отказавшагося отъ какихъ бы-то ни было высказываній духа, та кротость и тишина, о которыхъ мечтали древніе скептики, или что-нибудь иное?—Посмотримъ.

И еще: рѣшившійся на атараксію въ самомъ ли дѣлѣ дѣлается мирнымъ и успокоеннымъ, подобно Пиррону,—тому самому Пиррону, въ которомъ скептики всѣхъ временъ видѣли своего патрона и чутъ ли ни святого<sup>40</sup>? Или, напротивъ, чарующій образъ этого великаго скептика имѣетъ корень свой совсѣмъ не въ теоретическомъ изысканіи истины, а въ чемъ-либо иномъ, чего не успѣлъ задрѣмать скепсисъ? — Посмотримъ.

Выраженная въ словахъ, ἐποχή сводится къ слѣдующему двухъ-составному тезису:

- { «Я ничего не утверждаю;
- { «не утверждаю и того, что ничего не утверждаю».

Этотъ дву-домный тезисъ доказывается положеніемъ, установленнымъ ранѣе, а именно: «Всякое недоказанное положеніе не достовѣрно»; а послѣднее есть обратная сторона любви къ Истинѣ.

Разъ такъ, то я не имѣю никакого доказаннаго положенія; я ничего не утверждаю. Но, высказавъ только что высказанное, я и это положеніе долженъ снять, ибо и оно не доказано. Вскроемъ первую половину тезиса. Тогда она предстанетъ въ видѣ двухъ-составнаго сужденія:

- { «Я утверждаю, что ничего не утверждаю (А');
  - { «я не утверждаю, что ничего не утверждаю (А'')»,
- слагающагося изъ частей А' и А''. Теперь, какъ оказывается, мы явно нарушаемъ законъ тождества, высказывая



объ одномъ и томъ же подлежащемъ,—объ утвержденіи своемъ, А,—, въ одномъ и томъ же отношеніи, противорѣчивыя сказуемыя. Но мало того.

И та, и другая часть тезиса является утвержденіемъ: первая—утвержденіемъ утвержденія, вторая—утвержденіемъ не-утвержденія. Къ каждой изъ нихъ неизбежно примѣняется тотъ же процессъ. А именно, получаемъ:

$$\begin{cases} \text{«Я утверждаю (A'_1);} \\ \text{«я не утверждаю (A_2').} \\ \text{«Я утверждаю (A_1'');} \\ \text{«я не утверждаю (A_2'').} \end{cases}$$

Точно такимъ же образомъ процессъ пойдетъ далѣе и далѣе, при каждомъ новомъ колѣнѣ удваивая число взаимопровержающихъ положеній. Рядъ уходитъ въ бесконечность, а рано или поздно, будучи вынужденъ прервать процессъ удвоенія, мы ставимъ въ неподвижности, какъ застывшую гримасу, явное нарушеніе закона тождества. Тогда получается властное противорѣчіе, т. е. сразу:

$$\begin{cases} \text{А есть А;} \\ \text{А не есть А.} \end{cases}$$

Не будучи въ состояніи активно совмѣститъ эти двѣ части одного положенія, мы вынужденъ пассивно предаться противорѣчіямъ, раздирающимъ сознаніе. Утверждая одно, мы въ этотъ же самый мигъ нудимся утверждать обратное; утверждая же послѣднее—немедленно обращаемся къ первому. Какъ тѣнью предметъ, каждое утвержденіе сопровождается мучительнымъ желаніемъ противнаго утвержденія. Внутренне сказавъ себѣ «да», въ то же мгновеніе говоримъ мы «нѣтъ»; а прежнее «нѣтъ» тоскуетъ по «да». «Да» и «нѣтъ»—неразлучны. Теперь далеко уже сомнѣніе,—въ смыслѣ неуверенности: началось абсолютное сомнѣніе, какъ полная невозможность утверждать что бы-то ни было, даже свое не-утвержденіе. Послѣдовательно развиваясь, выявляя присущую ему in pace идею, скепсисъ доходитъ до собственнаго отрицанія, но не можетъ перескочить и чрезъ послѣднее, такъ что



обращается въ безконечно-мучительное томленіе, въ потуги, въ агонію духа. Чтобы пояснить себѣ это состояніе, вообрази утопающаго, который силится ухватить полированную облицовку отвѣсной набережной; онъ царапается ногтями, срывается, снова царапается и, обезумѣвъ, цѣпляется еще и еще. Или, еще, представь себѣ медвѣдя, старающагося спихнуть въ сторону колотушку, подвѣшенную предъ бортёвою сосною; чѣмъ дальше толкаетъ онъ бревно, тѣмъ болѣзненнѣе обратный ударъ, тѣмъ болѣе вздымается внутренняя ярость, тѣмъ слаще представляется медѣ.

Таково и состояніе послѣдовательнаго скептика. Выходитъ даже не утвержденіе и отрицаніе, а безумное вскидываніе и корча, неистовое топтаніе на мѣстѣ, метаніе изъ стороны въ сторону,—какой-то нечленораздѣльный философскій вопль. Въ результатѣ же—воздержаніе отъ сужденія, абсолютная *ἐποχή*, но не какъ спокойный и безстрастный отказъ отъ сужденія, а какъ затаенная внутренняя боль, стискивающая зубы и напрягающая каждый нервъ и каждый мускулъ въ усиліи, чтобы только не вскрикнуть и не завѣсть окончательно безумнымъ воємъ.

Ужъ конечно, это—не атараксія. Нѣтъ, это наисвирѣпѣйшая изъ пытокъ, дергающая за сокровенныя нити всего существа; пирроническое, поистинѣ огненное (πῦρ—огонь) терзаніе. Расплавленная лава течетъ по жиламъ, темный огонь проникаетъ внутренность костей и, одновременно, мертвящій холодъ абсолютнаго одиночества и гибели леденитъ сознаніе. Нѣтъ словъ, нѣтъ даже стоновъ, хотя бы на воздухъ, выстонать милліонъ терзаній. Языкъ отказывается повиноваться; какъ говоритъ Писаніе «языкъ мой прильпнулъ къ гортани моей» (Пс 2116; ср. Пс 1366; Плач 44; Іез 326). Нѣтъ помощи, нѣтъ средствъ остановитъ пытку, ибо палящій огонь Промеѣея идетъ изнутри, ибо истиннымъ очагомъ этой огневой агоніи является самый центръ философа, его «Я», помогающее не-условнаго знанія.



Истинѣ нѣтъ у меня, но идея о ней жжетъ меня. Я не имѣю данныхъ утверждать, что вообще естъ Истина и что я получу ее; а сдѣлавъ подобное утверждение, я отказался бы тѣмъ самымъ отъ жажды абсолютнаго, потому что принялъ бы нѣчто недоказанное. Но, тѣмъ не менѣе, идея объ Истинѣ живетъ во мнѣ, какъ «огнь поядай», и тайное чаяніе встрѣтитъ ся съ нею лицомъ къ лицу прилѣпляетъ языкъ мой къ гортани моей; это оно, именно, огненнымъ потокомъ кипитъ и клокочетъ въ моихъ жилахъ. Не будъ надежды, кончилась бы и пытка; сознаніе вернулось бы тогда къ философскому филистерству, въ область условностей. Вѣдь именно это огненное упованіе на Истину, именно оно плавитъ своимъ чернымъ пламенемъ гремучаго газа всякую условную истину, всякое недостоверное положеніе. Впрочемъ, недостоверно и то, что я чаю Истинѣ. Можетъ быть, и это—только кажется. А кромѣ того, можетъ быть, и самое казаніе естъ не казаніе?

Задавая себѣ послѣдній вопросъ, я вхожу въ послѣдній кругъ скептическаго ада,—въ отгбленіе, гдѣ теряется самый смыслъ словъ. Слова перестаютъ быть фиксированы и срываются со своихъ гнѣзды. Все превращается во все, каждое слово-сочетаніе совершенно равносильно каждому другому, и любое слово можетъ обмѣняться мѣстомъ съ любымъ. Тутъ умъ теряетъ себя, теряется въ безвидной и неустроенной безднѣ. Тутъ носится горячечный бредъ и безтолочь.

Но это предѣльно-скептическое сомнѣніе возможно лишь какъ неустойчивое равновѣсіе, какъ граница абсолютнаго безумія, ибо что иное естъ безуміе, какъ ни безуміе, какъ ни переживаніе без-субстанціональности, без-опорности ума <sup>41</sup>. Когда оно переживается, то его тщательно скрываютъ отъ другихъ; а разъ переживши вспоминаютъ весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бреговой хаосъ клубами вырывается съ этой предѣльной границы разума, и все-пронизывающимъ холодомъ умъ умерщвляется. Тутъ, за тонкой перегородкою,—начало



духовной смерти. И потому состояніе предѣльнаго скепсиса возможно лишь въ мановеніе ока, чтобы затѣмъ—либо вернуться къ огненной пылкѣ Пиррона, къ *ἐποχή*, либо погрузиться въ безпросвѣтную ночь отчаянія, откуда нѣтъ уже выхода и гдѣ гаснетъ самая жажда Истины. Отъ великаго до смѣшнаго—одинъ шагъ, а именно, шагъ, уводящій съ почвы разума.

Итакъ, путь скепсиса тоже не ведетъ ни къ чему.

Мы требуемъ достовѣрности, и это наше требованіе выражаетъ себя рѣшеніемъ не принимать ничего безъ доказательства; но, при этомъ, и самое положеніе «не принимать ничего безъ доказательства» должно быть доказано. Посмотримъ, однако, не сбѣдали ли мы въ предвѣдущемъ нѣкотораго догматическаго утвержденія? Снова обращаемся назадъ.

Мы искали положенія, которое было бы абсолютно доказано. Но на пути исканій прокрался нѣкоторый признакъ этого, искомаго положенія, и самъ однако жъ остался недоказаннымъ. А именно, это искомое абсолютно-доказанное положеніе почему-то напередъ было признано первымъ въ своей доказанности,—тѣмъ, съ чего начнется вся положительная работа. Несомнѣнно, что это утвержденіе на счетъ изначальности абсолютно-доказаннаго сужденія, какъ не доказанное, само является догматическою предпосылкою. Вѣдь возможно, что искомое положеніе будетъ въ нашихъ рукахъ, но—не какъ первое, а какъ нѣкоторый результатъ другихъ положеній,—недостовѣрныхъ.

«Изъ недостовѣрнаго не можетъ получиться достовѣрнаго»—вотъ несомнѣнно догматическая предпосылка, лежавшая въ основѣ утвержденія о первичности Истины достовѣрной: да, догматическая, ибо она нигдѣ не доказана.

Итакъ, снова отрицаясь пройденнаго пути, мы отбрасываемъ обнаружившуюся догматическую предпосылку и говоримъ: «Мы не знаемъ, есть ли достовѣрное положеніе,



или нѣтъ его; но, если бы оно было, то опять таки мы не знаемъ, является ли оно первымъ, или нѣтъ. Впрочемъ, и того, что «мы не знаемъ», мы тоже не знаемъ» и т. д., — какъ доселѣ. Далѣе начнетъ наша эпохѣ въ подобномъ прежнему видѣ. Но наше теперешнее состояніе будетъ нѣсколько новымъ. Мы не знаемъ, есть ли Истина, или нѣтъ ея; но если она есть, то мы не знаемъ, можетъ ли привести къ ней разумъ, или нѣтъ; и, если разумъ можетъ привести къ ней, то не знаемъ и того, какъ могъ бы привести къ ней разумъ и гдѣ онъ ее встрѣтитъ. Однако, при всемъ томъ, мы говоримъ себѣ: «Если бы была Истина, то можно было бы поискать ее. Можетъ быть, мы найдемъ ее, проходя нѣкоторый путь наудачу, и тогда, можетъ быть, она заявитъ намъ себя, какъ таковая, какъ Истина». Но почему я говорю такъ? Гдѣ основаніе для моего утвержденія?—Его нѣтъ. И потому, при требованіи доказательствъ свое предположеніе, я сейчасъ же снимаю его съ очереди и возвращаюсь къ эпохѣ утвержденіемъ: «Можетъ быть, это такъ, а, можетъ быть, — и обратно». Разъ отъ меня требуется отвѣтъ на вопросъ: «Такъ ли это?», я говорю: «Это—не такъ». Но если меня спросятъ рѣшительно: «Это—не такъ?», я скажу: «Это—такъ». Я спрашиваю, а не утверждаю, и то, что вкладываю въ свои слова, оно есть нѣчто вовсе не логическое. Что же оно?—Тонъ надежды, но не логическое высказываніе надежды. И изъ этого тона слѣдуетъ только то, что я все-таки попытаюсь сдѣлать предлагаемую неоправданную, но и не осужденную попытку найти Истину. Если меня спросятъ объ основаніяхъ, я уйду въ себя, какъ улитка. Я вижу, что мнѣ грозитъ либо безуміе воздержанія, либо суежный, быть можетъ, трудъ попытокъ,— работа съ полнымъ сознаніемъ, что она не имѣетъ для себя основанія, и что оправданіе ея мыслимо лишь какъ случайность,—лучше сказать, какъ даръ, какъ *gratia quae gratis datur*. Не о томъ же ли говоритъ преп. Серафимъ Саровскій: «Если человѣкъ, изъ любви къ Богу, не имѣетъ излишняго попеченія о себѣ, то это—мудрая надежда?»



По слову святого Старца я и хочу «не имѣть излишняго попеченія о себѣ», о разсудкѣ своемъ, т. е.—на дѣятъся <sup>42</sup>.

Итакъ, я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имѣютъ никакого значенія. Я попробую на свой страхъ, на авось выраститъ что-нибудь, руководствуясь не философскимъ скепсисомъ, а своимъ чувствомъ, и покуда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имѣю тайную надежду—надежду на чудо: авось потокъ лавы отступитъ передъ моимъ росткомъ, и растеніе окажется купиною неопалимою. Но это—только про себя. Только про себя я принимаю слово каѳизмъ, тысячекратно слышанное въ церкви, но только сейчасъ почему-то всплывшее въ сознаніи: «Взыскающіе Бога не лишатся всякаго блага». Да, взыскающіе, т. е. ищущіе, жаждущіе. Не сказано «имѣющіе», да такъ сказать было бы и лишне,—ибо само собою, что имѣющіе Бога, Первоисточника благъ, не лишатся и каждаго изъ нихъ въ отгѣлбности—, и, бѣтъ можетъ, неправильно,—ибо можетъ ли кто сказать, что онъ всецѣло имѣетъ Бога и, стало бѣтъ, уже болѣе—не изъ числа взыскающихъ?—Но именно взыскающіе Бога не лишатся всякаго блага; взысканіе утверждается Церковью уже какъ не-лишеніе; неимѣющіе оказываются какъ бы имѣющими,—имѣющими. Но, хотя это равенство еще и не доказано, но оно запало мнѣ въ душу. А разъ у меня ничего нѣтъ, то почему бы не повиноватъся этой силѣ Божьяго слова?

Такимъ образомъ, я вступаю на новую почву—пробаблизма, однако, подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, что мое вступленіе будетъ лишь пробою, опытомъ. Истинной родиною все еще остается эпохъ. Но если бы я сопротивлялся своему предчувствію и хотѣлъ вовсе не уходить отъ эпохъ, то нужно было бы опять таки доказать свое упорство, чего я такъ же не могъ бы, какъ и теперь не могу доказать своего схожденія. Ни для того, ни для другого у меня нѣтъ оправданій; но практически, конечно, естественнѣе искать пути, хотя бы



даже надѣясъ на чудо, нежели сирѣмъ на мѣстѣ въ отчаяніи. Однако, для исканія необходимо оказатъся въ разсудка. Тутъ опять возникаетъ вопросъ: «По какому же праву мы выходимъ за предѣлы нашего разсудка?»—Отвѣтъ таковъ: «По тому праву, которое даетъ намъ самъ разсудокъ: онъ насъ къ тому вынуждаетъ <sup>43</sup>. Да и что же остается дѣлатъ, когда, все равно, разсудокъ отказывается служить».

Я хочу сдѣлатъ проблематическое построеніе, имѣя въ виду, что оно, бытъ можетъ, случайно окажется достовѣрнымъ. «Окажется»! Этимъ словомъ я перенесъ свои исканія съ почвы умозрѣнія въ область опыта, фактического воспріятія, но такого, которое должно соединитъ въ себѣ еще и внутреннюю разумность.

Каковы же формальныя, умозрительныя условія, которыя удовлетворились бы, если бы такой опытъ явился на дѣлѣ? Другими словами, какія сужденія мы необходимо составили бы по поводу этого опыта (—еще разъ подчеркну, что его у насъ нѣтъ—)?

Эти сужденія суть слѣдующія:

1°,—абсолютная Истина есть, т. е. она—безусловная реальность;

2°,—она познаваема, т. е. она—безусловная разумность;

3°,—она дана, какъ фактъ, т. е. является конечною интуиціей; но она же абсолютно доказана, т. е. имѣетъ строеніе безконечной дискурсіи.

Впрочемъ, третье положеніе, при анализѣ, влечетъ за собою два первыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, «Истина—интуиція»; это и значитъ, что она есть. Далѣе, «Истина—дискурсія»; это и значитъ, что она познаваема. Въдѣ интуитивность есть фактическая данность существованія, а дискурсивность—идеальная возможность постиженія.

Значитъ, все вниманіе наше сосредоточивается на двойственномъ по составу, но единомъ по идеѣ положеніи:

«Истина есть интуиція, Истина есть дискурсія», или проще:



**„Истина есть интуиція-дискурсія“.**

Истина есть интуиція, которая доказуема, т. е. дискурсивна. Чтобы быть дискурсивною, интуиція должна быть интуиціей не слѣпой, не тупо-ограниченной, а уходящею въ безконечность,—интуиціей, такъ сказать, говорящей, разумной. Чтобы быть интуитивною, дискурсія должна быть не уходящею въ безпрегѣльность, не возможною только, а дѣйствительною, актуальною.

Дискурсивная интуиція должна содержать въ себѣ синтезированный безконечный рядъ своихъ обоснованій; интуитивная же дискурсія должна синтезировать весь свой безпрегѣльный рядъ обоснованій въ конечность, въ единство, въ единицу. Дискурсивная интуиція есть интуиція дифференцированная до безконечности; интуитивная же дискурсія есть дискурсія интегрированная до единства.

Итакъ, если Истина есть, то она—реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная безконечность и безконечная конечность, или,—выражусь математически—,актуальная безконечность<sup>44</sup>,—Безконечное, мыслимое какъ цѣло-купное Единство, какъ единый, въ себѣ законченный Субъектъ. Но законченная въ себѣ, она несетъ съ собою всю полноту безконечнаго ряда своихъ оснований, глубину своей перспективы. Она—солнце, и себя и всю вселенную озаряющее своими лучами. Бездна ея есть бездна мощи, а не ничтожества. Истина—движеніе неподвижное и неподвижность движущаяся. Она—единство противоположнаго. Она—*coincidentia oppositorum*.

Разъ такъ, то скепсисъ, дѣйствительно, не можетъ уничтожить истины и, дѣйствительно, она—«сильнѣе всего»<sup>45</sup>: она всегда даетъ скепсису оправданіе себя, она—всегда «отвѣтчива». На каждое «почему?» есть отвѣтъ, и, при томъ, всѣ отвѣты эти даны не разрозненно, не внѣшне сцѣпляясь одинъ съ другимъ, но свитыми въ цѣлостное, изнутри сплоченное единство. Единый мигъ воспріятія Истины даетъ ее со всеми ея основаніями (—хотя бы они



ни к ъ м ъ,—нигдѣ и никогда—, не мыслились раздѣльно!). Мгновеніе ока даетъ всю полноту вѣдѣнія.

Такова абсолютная Истина, буде она существуетъ. Въ ней долженъ находить себѣ оправданіе и обоснованіе законъ тождества. Пребывая выше всякаго внѣшняго для себя основанія, выше закона тождества, Истина обосновываетъ и доказываетъ его. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ ней—объясненіе, почему бытіе неограниченно этому закону.

Пробабилистически-предположительное построеніе ведетъ къ утвержденію Истины, какъ само-доказательнаго Субъекта,—такого Субъекта, qui per se ipsum concipitur et demonstratur, который черезъ себя постигается и доказывается,—Субъекта, который безусловно Господинъ себѣ, Господь, властвуетъ синтезированнымъ въ единство и даже въ единичность безконечнымъ рядомъ всѣхъ своихъ обоснованій, господствуетъ надъ всѣми своими основаніями. Мы не можемъ конкретно мыслить такого Субъекта, ибо не можемъ синтезировать безконечный рядъ во всей его цѣлокупности; на пути послѣдовательныхъ синтезовъ мы всегда будемъ видѣть лишь конечное и условное. Прибавляя сколько угодно разъ къ конечному числу конечное же число, мы не получимъ ничего, кромѣ числа конечнаго. Подымаясь на горы выше и выше,—воспользуясь образомъ Канта <sup>46</sup>—, мы тщетно нагѣялись бы тронуть рукою небо; и безумны расчеты на вавилонскую башню. Точно такъ же и всѣ наши усилія всегда будутъ давать только синтезируемое, но никогда—осинтезированнаго. Безконечная Единица трансцендентна для человѣческихъ достиженій.

Если бы въ сознаніи у насъ оказалось реальное воспріятіе такого само-доказательнаго Субъекта, то оно было бы именно отвѣтомъ на вопросъ скепсиса и, слѣдственно, уничтоженіемъ эпохѣ. Если эпохѣ вообще разрѣшима, то только такимъ уничтоженіемъ, разгромомъ,—если, угодно полновластнымъ удовлетвореніемъ; но ее рѣшительно нельзя просто обойти или устранить. Попытка пренебречь эпохѣ непременно является логическимъ



фокусомъ,—не болѣе, и въ тщетномъ стремленіи произвести такой фокусъ загублены всѣ догматическія системы, не исключая и Кантовой.

Въ самомъ дѣлѣ, если не удовлетворено условіе интуитивной конкретности, то Истина будетъ лишь пустою возможностью; если же не удовлетворено условіе разумной дискурсивности, то Истина является не болѣе, какъ слѣпою данностью. Только осуществленный независимо отъ насъ конечный синтезъ безконечности можетъ дать намъ разумную данность или, другими словами, само-доказуемый Субъектъ.

Имѣя всѣ основанія себя и явленія себя намъ—въ себѣ же, т. е., имѣя всѣ основанія своей разумности и своей данности—въ себѣ, онъ само-обосновывается не только въ порядкѣ разумности, но и въ порядкѣ данности. Онъ—*causa sui* какъ по сущности, такъ и по существованію, т. е. онъ—не только *per se concipitur et demonstratur*, но и *per se est*. Онъ—«чрезъ себя есть и чрезъ себя познается». Это хорошо понимали схоластики.

Такъ, по опредѣленію Ансельма Кентерберійскаго<sup>47</sup> Богъ—«*per se ipsum ens*», «*ens per se*». По замѣчанію Томы Аквинскаго<sup>48</sup> природа Бога «*per se necesse esse*», ибо она есть «*prima causa essendi, non habens ab alio esse*».—

Вотъ болѣе точное опредѣленіе смысла этого «*per se*»: «*Per se ens est, quod separatim absque adminiculo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens*»<sup>48a</sup>.

Это разумѣніе Бога, какъ само-сущаго и само-разумнаго, красною нитью проходитъ чрезъ всю схоластическую философію и свое крайнее, но одностороннее примѣненіе находитъ въ философіи Спинозы; по третьему опредѣленію Спинозовской «Этики»<sup>49</sup>, налагающему своеобразный отпечатокъ на всю систему его, субстанція именно и есть то, что само-суще и само-разумно: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*».

Само-доказуемый Субъектъ! Формально мы можемъ утверждать, что эта «Безконечная Единица» все объясняетъ, потому что дать объясненіе чему-нибудь, это зна-



читѢ, во первѣхѢ, показатѢ, какѢ оно не противорѣчитѢ закону тождества и, во вторѣхѢ, какѢ данность закона тождества не противорѣчитѢ возможности его обоснованія.

ВстаетѢ, однако, новѣй вопросѢ. КакѢ нѣкое откровеніе вѢ нашемѢ воспріятіи явила себя (—допустимѢ!—) синтезированная вѢ конечную интуицію безконечность ряда оснований. ПустьѢ такѢ. Но какѢ же, именно, эта интуиція дала бы обоснованіе закону тождества со всѣми его нарушеніями?

Прежде всего, какѢ возможна множественность со-существованія (разногласіе, внѢ-положность) и множественность послѣдованія (измѣненіе, движеніе)? Другими словами, какѢ временно-пространственная множественность не нарушаетѢ тождества?

— Она не нарушаетѢ тождества только вѢ томѢ случаѢ, если множество элементовѢ абсолютно синтезировано вѢ ИстинѢ, такѢ что «другое»,—вѢ порядкѢ со-существованія и вѢ порядкѢ послѣдованія—, есть вѢ то же время и «не другое» *sub specie aeternitatis*,—если *ἐτερότης*, «инаковость», отчужденность «другого» есть только выраженіе и обнаруженіе *ταὐτότης*, тождественности «этого же».

Если «другой» моментѢ времени не является уничтожающимѢ и пожирающимѢ собою «этомѢ», но, будучи «другимѢ», онѢ есть вѢ то же время «этомѢ», т. е. если «новое», открывающееся какѢ новое, есть «старое» вѢ его вѣчности, если внутренняя структура вѣчнаго: «этого» и «другого», «новаго» и «стараго» вѢ ихѢ реальномѢ единствѢ такова, что «это» должно появиться вѢ «другого» и «старое»—ранѣе «новаго», если,—говорю,—, «другое» и «новое» является таковымѢ не чрезѢ себя, а чрезѢ «это» и «старое», а «это» и «старое» суть то, что они суть, не чрезѢ себя, а чрезѢ «другое» и «новое», если, наконецѢ, каждыи элементѢ бытія есть только членѢ субстанціональнаго отношенія, отношенія-субстанціи, то тогда законѢ тождества, вѣчно нарушаемый, вѣчно восстанавливается самымѢ своимѢ нарушеніемѢ.



Послѣднимъ положеніемъ, заразъ, дается отвѣтъ и на старѣйшій вопросъ, а именно: «Какъ возможно, что всякое А есть А?». Да, въ такомъ случаѣ изъ самаго закона тождества течетъ источникъ, разрушающій тождество, но зато это разрушеніе тождества есть мощь и сила вѣчнаго его возстановленія и обновленія. Тождество, мертвое въ качествѣ факта, можетъ быть и непременно будетъ живымъ въ качествѣ акта. Законъ же тождества тогда окажется не всеобщимъ закономъ бытія, такъ сказать, поверхностнаго, а поверхностью бытія глубиннаго,—не геометрическимъ образомъ, а внѣшнимъ обликомъ недоступной разсудку глубины жизни; и въ этой жизни онъ можетъ имѣть свой корень и свое оправданіе. Слѣпой въ своей данности законъ тождества можетъ быть разуменъ въ своей созданности, въ своей вѣчной создаваемости; плотный, мертвый и мертвящій въ своей статикѣ, онъ можетъ быть духовнымъ, живымъ и живо-творящимъ въ своей динамикѣ. На вопросъ: «Почему А есть А?» отвѣчаемъ: «Потому А есть А, что вѣчно бывая не-А, въ этомъ не-А оно находитъ свое утвержденіе какъ А». Точнѣе: А потому есть А, что оно есть не-А. Не будучи равно А,—т. е. самому себѣ—, оно въ вѣчномъ порядкѣ бытія всегда устанавливается силою не-А, какъ А. Впрочемъ, объ этомъ рѣчь будетъ далѣе.

Такимъ образомъ, законъ тождества получитъ обоснованіе не въ своемъ нисшемъ, разсудочномъ видѣ, но въ нѣкоторомъ высшемъ, разумномъ. Эта «высшая форма закона тождества»—основное открытіе о. архимандрита Серапіона Машкина; въпрочемъ, цѣнность открытія обнаруживается только при конкретной разработкѣ системы философіи <sup>50</sup>.

Вмѣсто пустого, мертваго и формальнаго само-тождества «А=А», въ силу котораго А должно было бы самолично, само-утвержденно, эгоистически исключать всякое не-А, мы получили содержательное, полное жизни, реальное само-тождество А, какъ вѣчно отвергающагося себя и въ



своемъ само-отверженіи вѣчно получающаго себя. Если въ первомъ случаѣ А есть А ( $A=A$ ) вслѣдствіе исключенности изъ него всего (— и его самого въ его конкретности! —), то теперь А есть А чрезъ утвержденіе себя какъ не-А, чрезъ усвоеніе и уподобеніе себѣ всего.

Отсюда понятно, каковъ само-доказательный Субъектъ и въ чѣмъ его само-доказательность,—если только вообще онъ есть.

Онъ таковъ, что онъ есть А и не-А. Обозначимъ для ясности не-А чрезъ Б. Что же—Б? Б есть Б; но оно само было бы слѣпымъ Б, если бы не было вмѣстѣ и не-Б. Что же такое не-Б? Если оно—просто А, то А и Б были бы тождественны. А, будучи А и Б, было бы однимъ только простымъ, голымъ А, равно какъ и Б. (Какъ увидимъ, въ ересеологіи это соотвѣтствуетъ модализму, савелліанству и т. п.). Чтобы не было простого тождесловія « $A=A$ », чтобы было реальное равенство «А есть А, ибо А есть не-А», необходимо, чтобы Б само было реальностью, т. е. чтобы Б было заразъ и Б и не-Б; послѣднее, т. е. не-Б для ясности обозначимъ чрезъ В. Чрезъ В кругъ можетъ замкнуться, ибо въ его «другомъ»,—въ «не-В»,—А находитъ себя, какъ А. Въ Б переставая бытъ А, А отъ другого, но не отъ того, которому приравнивается, т. е. отъ В, опосредствовано получаетъ себя, но уже «доказаннымъ», уже установленнымъ. То же относится и къ каждому изъ субъектовъ А, Б, В троичнаго отношенія.

Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношеніе къ Онъ чрезъ Ты. Чрезъ Ты субъективное Я дѣлается объективнымъ Онъ, и въ послѣднемъ имѣетъ свое утвержденіе, свою предметность какъ Я. Онъ есть явленное Я. Истина созерцаетъ Себя чрезъ Себя въ Себѣ. Но каждый моментъ этого абсолютнаго акта самъ абсолютенъ, самъ есть Истина. Истина—созерцаніе Себя чрезъ Другого въ Третьемъ: Отецъ, Сынъ, Духъ. Таково метафизическое опредѣленіе «сущности—οὐσία» само-доказательнаго Субъекта, которая



естъ, какъ видно, субстанціональное отношеніе. Субъектъ Истинны естъ отношеніе Трехъ, но—отношеніе, являющееся субстанціею, отношеніемъ-субстанціею. Субъектъ Истинны естъ Отношеніе Трехъ <sup>51</sup>. А такъ какъ конкретное отношеніе вообще естъ система актовъ жизнедѣятельности, въ данномъ же случаѣ—безконечная система актовъ, синтезированныхъ въ единицу или, еще, безконечный единичный актъ, то мы можемъ утверждать, что *οὐσία* Истинны естъ Безконечный актъ Трехъ въ Единствѣ. Потомъ мы конкретнѣе объяснимъ этотъ безконечный актъ Жизни.

Но что такое каждый изъ «Трехъ» въ отношеніи къ безконечному акту-субстанціи?

Реально это не то, что весь Субъектъ, и реально же—это то же, что и весь Субъектъ. Въ виду необходимости дальнѣйшихъ разсужденій мы назовемъ его,—какъ «не то»—, «*ὑποστάσις*—*ὁλότασις*», тогда какъ ранѣе уже установили мы терминъ «сущность—*οὐσία*»—для обозначенія его какъ «то же».—

Слѣдовательно, Истина естъ **единая сущность о трехъ *ὑποστάсахъ***. Не три сущности, но одна; не одна *ὑποστάς*, но три. Однако, при всемъ томъ, *ὑποστάς* и сущность—одно и то же. Выражаясь нѣсколько не точно, скажу: «*ὑποστάς*—абсолютная личность». Но, спрашивается: «Въ чемъ же личность, какъ ни въ сущности?». И еще: «Развѣ дается сущность иначе какъ въ личности?».—Да, и все таки все предвѣдущее устанавливаетъ, что не одна *ὑποστάς*, а три, хотя сущность—конкретно едина. И потому нумерически, числомъ—одинъ Субъектъ Истинны, а не три.

«Святые и блаженные отцы наши,—пишетъ авва *Θαλασσίης*—, какъ единое существо Божества *τρίὑποστασινъ* признаютъ, такъ св. Троицу единосущною исповѣдуютъ.—Единица, простираясь у нихъ до Троицы, пребываетъ Единицею; и Троица, собираясь въ Единицу, пребываетъ Троицею. И сіе чудно.—Сохраняется такъ у нихъ свойство *ὑποστάσεως* неподвижнымъ и непреложнымъ, и общность сущности, т. е. Божества, нераздѣльною. Исповѣдуемъ Единицу въ Троицѣ, и Троицу въ Еди-



ницѢ, раздѣляемую нераздѣльно и совокупляемую раздѣлительно»<sup>52</sup>.

«Почему же вполстасей, именно, три?» спросятъ меня. Я говорю о числѢ «три», какъ имманентномъ ИстинѢ, какъ внутренне неотдѣлимомъ отъ нея. Не можетъ быть менѣе трехъ, ибо только три вполстасы извѣчно дѣлаютъ другъ друга тѣмъ, что онѢ извѣчно же суть. Только въ единствѢ Трехъ каждая вполстасъ получаетъ абсолютное утвержденіе, устанавливающее ее, какъ таковую. Въ Трехъ нѣтъ ни одной, нѣтъ Субъекта Истины. А больше трехъ?—Да, можетъ быть и больше трехъ,—черезъ принятіе новыхъ вполстасей въ нѣдра Троичной жизни. Однако, эти новыя вполстасы уже не суть члены, на которыхъ держится Субъектъ Истины, и потому не являются внутренне-необходимыми для его абсолютности; онѢ—условныя вполстасы, могущія быть, а могущія и не быть въ СубъектѢ Истины. Поэтому-то ихъ нельзя называть вполстасями въ собственномъ смыслѢ, и лучше обозначить именемъ обоженныхъ личностей и т. п. Но, кромѣ того, имѣется еще одна сторона, доселѣ опущенная нами; впослѣдствіи мы обсудимъ ее со тщаніемъ, а пока замѣтимъ только: въ абсолютномъ единствѢ Трехъ нѣтъ «порядка», нѣтъ послѣдовательности. Въ трехъ вполстасяхъ каждая—непосредственно рядомъ съ каждой, и отношеніе двухъ только можетъ быть опосредствовано третьей. Среди нихъ абсолютно немислимо первенство. Но всякая четвертая вполстасъ вноситъ въ отношеніе къ себѣ первыхъ трехъ тотъ или иной порядокъ и, значитъ, собою ставитъ вполстасы въ неодинаковую дѣятельность въ отношеніи къ себѣ, какъ вполстасы четвертой. Отсюда видно, что съ четвертой вполстаси начинается сущность совершенно новая, тогда какъ первыя три были одного существа.

Другими словами, Троица можетъ быть безъ четвертой вполстасы, тогда какъ четвертая—самостоятельности не можетъ имѣть. Таковъ общій смыслъ троичнаго числа.





*Semper adamas. — Всегда не сокрушаемъ.*

## VI.—ПИСЬМО ТРЕТЬЕ: ТРІЕДИНСТВО.

«Троица единосущная и нераздѣльная, единица тріѣпостасная и соприсносущная» — вотъ единственная схема, обѣщающая разрѣшить эпоху, если только вообще можно удовлетворить вопросу скепсиса. Лишь ее не расплавилъ бы пирронизмъ, если бы встрѣтилъ ее осуществленной въ опытахъ. Если вообще можетъ быть Истина, то вотъ — путь къ ней, при томъ, единственный. Но проходимъ ли онъ на дѣлѣ, не есть ли онъ лишь требованіе разума, — хотя и необходимое и неизбѣжное для разума —, это не ясно. Найдена единственная для разума возможная идея истинны; однако не рискуемъ ли мы остаться съ одною только идеею — вотъ вопросъ. Истина есть несомнѣнно то, что мы сказали о ней; но есть ли она вообще — мы того не знаемъ. Этотъ вопросъ стоитъ на очереди. Но, прежде нежели идти впередъ въ изслѣдованіи нашего настоящаго вопроса, поясню идею Трѣпостаснаго Бога, — о которой мы говорили доселѣ въ терминахъ философскихъ —, языкомъ богословія.

Идея единосущія, какъ извѣстно, выражается терминомъ *ὁμοούσιος*, *омоусіосъ*. Около него и изъ за него происходили, въ существѣ дѣла, всѣ тринитарныя споры. Вглядѣвшись въ исторію этихъ преній — значитъ обозрѣть



всѣ цвѣта и всѣ оттѣнки, которыми окрашивалась идея, едино-сущія. Но я могу избавитъ себя отъ этого труда, сославшись на «Исторіи догматическихъ споровъ»<sup>53</sup>.

Какъ извѣстно, ни свѣтская языческая письменность, ни письменность церковная до-никейская не знали различія между словами οὐσία и ὑπόστασις, вполнѣдствіи разсматривавшимися какъ *termini technici*; въ философскомъ словоупотребленіи οὐσία безусловно приравнивалось къ ὑπόστασις. Такъ было даже еще въ V в. по Р. Х. Естѣ всѣ основанія думать, что и отцы перваго вселенскаго собора принимали слова «впостасѣ» и «сущности» въ качествѣ равно-значущихъ и совсѣмъ не имѣли въ виду того различія между ними, которое было внесено позднѣйшею мѣслію. Св. Аѳанасій Великій употребляетъ ихъ какъ равно-значущія и, даже спустя 35 лѣтъ послѣ никейскаго собора, онъ рѣшительно утверждаетъ въ одномъ изъ посланій, что «впостасѣ естѣ сущность и не иное что обозначаетъ, какъ самое существо». На одной почвѣ съ Аѳанасіемъ стояло старое поколѣніе никейцевъ<sup>54</sup>. А въ концѣ IV-го вѣка бл. Іеронимъ, въ посланіи къ папѣ Дамасу, опредѣленно говоритъ, что «школа свѣтскихъ наукъ не знаетъ иного значенія слова впостасѣ, какъ только сущность (*usia*)»<sup>55</sup>. Но извѣстно также, что въ позднѣйшемъ богословіи тотъ и другой терминъ стали различаемы. Различаемы—да, но различны ли по содержанію? Несомнѣнно, они различаемы другъ относительно друга, подобно тому, какъ «правое» различается при соотношеніи съ «лѣвымъ»; и «лѣвое»—съ «правымъ», но,—спрашиваю—, различно ли ихъ содержаніе безотносительно, о себѣ? Правильно ли утвержденіе, что одинъ терминъ (впостасѣ, ὑπόστασις) означаетъ индивидуальное, тогда какъ другой (сущность, οὐσία)—общее?

— Тутъ отвѣтомъ, прежде всего, можетъ служить то обстоятельство, что выбрана пара словъ, всячески совпадающихъ по содержанію. Почему такъ?—Только потому, что обозначенное ими логически разнствуемъ другъ съ другомъ лишь относительно, взаимно, но—не въ себѣ, не о себѣ.



Если позволитъ себѣ грубое сравненіе, содержанія разсматриваемыхъ терминовъ относятся другъ къ другу, какъ предметъ и его зеркальное отраженіе, какъ рука и ея дружка, какъ кристаллъ право-вращающій и кристаллъ лѣво-вращающій и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ существенная разность одного объекта отъ другого воспринимается вполне явственно, но логически не можетъ быть охарактеризована иначе, какъ чрезъ ссылку на другой объектъ: въ воспріятіи дается не одно и то же, но когда насъ спрашиваютъ, въ чемъ же, именно, разность, то мы не можемъ фактически не отождествитъ разнствующаго и формально вынуждены признатъ тождественность <sup>56</sup>.

Такъ—и относительно терминовъ «*υποστασις*» и «*ουσια*». Въ гръ «*едино-сущіе*» означаетъ собою конкретное единство Отца и Сына и Духа Св., но никакъ не единство номинальное; *ὁμοούσιος* у Аѳанасія и старшихъ никейцевъ прямо равносильно *ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς*. Но если—такъ, то *ὑπόστασις*,—такъ сказать, личная сущность Отца и Сына и Духа Св., поскольку каждый изъ нихъ разсматривается отдѣльно отъ другихъ—, ни мало не сливаясь съ другою *ὑπόστασις*, въ то же время неотдѣлима отъ нея. Если терминологически, формально слово *ὑπόστασις* стало принципиально-отличнымъ отъ *οὐσία*, то содержательно, по своему логическому значенію *ὑπόστασις* остается рѣшительно тѣмъ же, что и *οὐσία*. Въ томъ-то и выразилось безмѣрное величіе никейскихъ отцовъ, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу реченіями, вѣрою побѣдивъ разсудокъ, и, благодаря смѣлому взлету, получивъ силу даже съ чисто-словесною четкостью выразитъ невыразимую тайну Троичности. Отсюда понятно, что всякія попытки разграничитъ *οὐσία* и *ὑπόστασις*, придаютъ каждому изъ нихъ самостоятельное логическое положеніе, не взаимно-относительное, внѣ контекста догмата, неизбежно должны были вести и вели на глѣ къ раціонализированію догмата, къ «сѣченію Несѣкомаго» <sup>57</sup>, къ такъ называемому, триѳеизму или трех-божнѣ ереси. Еще съ древности обвиненіе въ триѳеизмѣ виситъ



надѢ головою каппадокійцевѢ. Конечно, оно несправедливо; но оно глубоко знаменательно. Еще бѣльшимѢ уклономѢ къ раціонализму ознаменовали себя омїусїане. 'Ομοούσιος, омїусїосѢ или ὁμοιος хат' οὐσίαν значитѢ «такой же сущности», «сѢ такою же сущностью», и, хотя бѢ даже ему было придано значенїе ὁμοιος хатὰ πάντα, «во всемѢ такой же»,—все едино—, оно никогда не можетѢ означатѢ нумерическаго, т. е. численнаго и конкретнаго единства, на которое указываетѢ ὁμοούσιος. Вся сила таинственнаго догмата разомѢ устанавливается единымѢ словомѢ ὁμοούσιος, полно-властно выговореннымѢ на СоборѢ 318-ти, потому что вѢ немѢ, вѢ этомѢ словѢ—указанїе и на реальное единство, и на реальное же различїе. Нельзя вспоминатѢ безѢ благоговѣйной грози и священнаго ужаса о томѢ, безѢ конца значительномѢ и единственномѢ по философской и догматической важности мигѢ, когда громѢ «'Ομοούσιος» впервые прогрехоталѢ надѢ ГородомѢ Побѣды. ТутѢ дѢло шло не о спеціальномѢ богословскомѢ вопросѢ, а о коренномѢ само-опредѣленїи Церкви Христовой. И единымѢ словомѢ «ὁμοούσιος» былѢ выраженѢ не только христологическїй догматѢ, но и духовная оцѣнка разсудочныхѢ законовѢ мышленїя. ТутѢ былѢ нѢ-смертѢ пораженѢ разсудокѢ. ТутѢ впервые было объявлено *urbī et orbī* новое начало дѢятельности разума.

ВспомнимѢ, вѢ самомѢ дѢлѢ, чтѢ такое все христїанское жизне-пониманїе?—Развитїе музыкальной темы, которая естѢ система догматовѢ, догматика. А что естѢ догматика?—Расчлененный СимволѢ Вѣры. А что естѢ СимволѢ Вѣры?—Да не иное что, какѢ разросшаяся крещальная формула,—«Во имя Отца и Сына и Св. Духа». Ну, а послѣдняя-то ужѢ, несомнѣнно, естѢ раскрытїе слова ὁμοούσιος. РазсматриватѢ вѣтвистое и широко-сѣбное древо горчичное жизне-пониманїя христїанскаго, какѢ разросшееся зерно идеи «едино-сущїя»,—это не логическая только возможность. Нѣтъ, исторически именно такѢ и было. ТерминѢ ὁμοούσιος и выражаетѢ собою это антиномическое зерно христїанскаго жизне-пониманїя, это единое имя



(«во имя Отца и Сына и Св. Духа», а не «во имена» <sup>58</sup>)  
Трехъ Впостасей <sup>59</sup>.

Очагомъ омїусїанскаго раціонализированія были въ значительной мѣрѣ философскія стремленія. Вотъ почему, аскетъ и духовный подвижникъ Аѳанасій Великій, къ тому же, быть можетъ, по опредѣленію свѣше не получившій философскаго образованія и, во всякомъ случаѣ, внутренне порвавшій со всѣмъ, что—не отъ вѣры, математически-точно сумѣлъ выразитъ ускользавшее даже въ позднѣйшую эпоху отъ точнаго выраженія для умовъ интеллигентныхъ.

И замѣчательно, сколько усилій пришлось тратить каппадокійцамъ,—они гордились своими университетскими годами!—,чтобы сопротивляться тянувшей ихъ къ триезиму философской терминологіи. «Общность природы (κοινωνία), согласно смыслу всей терминологіи каппадокійцевъ,—утверждаетъ А. А. Спасскій <sup>60</sup>—,еще не говоритъ о реальномъ бытіи сущности и не гарантируетъ ея нумерическаго единства. Природа въ Божествѣ и въ людяхъ можетъ быть едина, но свое конкретное осуществленіе находитъ въ ипостасяхъ».

Несмотря на этотъ триеистическій тонъ своихъ писаній, каппадокійцы въ душѣ были вполне православны и явно, что внутреннее ихъ разумѣніе шло неизмѣримо далѣе неточныхъ словъ. Какъ бы исправляясь, въ 38-омъ писмѣ Василій Великій заявляетъ: «Не удивляйся, если говоримъ, что одно и то же и соединено и раздѣлено, и если представляемъ мысленно, какъ бы въ гаданіи, нѣкое новое и необычайное раздѣленіе соединенное, и единеніе раздѣленное» <sup>61</sup>. А Григорій Нисскій въ своемъ «Большомъ катехизическомъ поученіи» рѣшительно становится надъ разсудкомъ: «Кто до точности вникаетъ въ глубины таинства, тотъ, хотя объемлетъ нѣкоторое скромное по непостижимости понятіе бого-вѣдѣнія, не можетъ однако уяснить словомъ этой неизреченной глубины таинства: какъ одно и то же числимо и избѣгаетъ счисленія, и раздѣленно зримо и заключается



въ единицѣ, и различаемо въ вѣпостаси и не дѣлимое въ подлежащемъ»<sup>62</sup>.

Такимъ образомъ, послѣдняя формула «единой сущности» и «трехъ вѣпостасей» пріемлема лишь по столбку, по сколбку она одновременно отождествляетъ и различаетъ терминъ «вѣпостасъ» и «сущность», т. е. посколбку она снова приводится къ чисто-мистическому, сверх-логическому ученію старо-никейцевъ или къ слову *ὁμοούσιος*. И напротивъ, всякая попытка рационально истолковать указанную формулу посредствомъ вложенія въ терминъ *οὐσία* и *ὑπόστασις* различного содержанія неминуемо ведетъ либо къ савелліанству, либо къ триѳеизму. Богословіе до-аѳанасіевское — богословіе апологетовъ, опиравшихся на античную философію, впадало въ ошибку перваго рода (разные виды монархіанства), полагая несоразмѣрный вѣсъ въ единствѣ Божественной сущности и тѣмъ лишая вѣпостаси собственного ихъ бытія. Оно тѣмъ субординастически подчиняло Сына и Духа Святого Отцу, тѣмъ сливало вѣпостаси. Богословіе послѣ-аѳанасіевское, тоже связавшее себя античными терминами, грѣшило въ сторону прямо противоположную, такъ какъ, въ противовѣсѣ апологетическому монархіанству, чрезмѣрно настаивало на самостоятельности вѣпостасей и тѣмъ впадало въ триѳеизмъ. Если первое имѣло склонность обратитъ въ видимость вѣпостасную множественность Божества, то второе, несомнѣнно, тяготѣло къ уничтоженію существеннаго Его единства.

Равновѣсіе обоихъ началъ—у Аѳанасія. Его богословіе—это та точка, гдѣ погрѣшность, прежде нежели вѣроученіе перейдетъ съ «—» на «+», дѣлается строго нулемъ. И потому Аѳанасій Великій, можно сказать,—исключительный носитель церковнаго сознанія касательно рассматриваемаго, — догмата Троичности. Можетъ быть, послѣ него богословіе усовершенствовалось въ частныхъ вопросахъ, но у когò изъ позднѣйшихъ отцовъ въ эпоху соборовъ равновѣсіе двухъ началъ было такъ математически-точно и у когò была очевиднѣе показана сверх-



логичность догмата, нежели у этого поборника единосущія,—святителя, изъ православныхъ православнѣйшаго.

«Среди защитниковъ никейскаго собора, — говоритъ А. А. Спасскій <sup>63</sup>—, Аѳанасій занялъ исключительное мѣсто; онъ былъ не только ихъ вождемъ, но и показателемъ ихъ положенія въ церкви. Всѣ козни, направлявшіяся противъ никейскаго символа, начинались обыкновенно съ Аѳанасія; изгнаніе служило яснымъ симптомомъ усиливающейся реакціи; торжество его являлось торжествомъ никейскаго собора и его вѣроученія. Можно сказать, что Аѳанасій на своихъ плечахъ вынесъ никейскій символъ изъ бури сомнѣній, вызванныхъ имъ на Востокъ. Не даромъ позднѣйшее поколѣніе никейцевъ назвало его спасителемъ церкви и столпомъ православія». Не даромъ,—добавлю,— Григорій Богословъ не находитъ достаточно сильныхъ словъ, чтобы восхвалить Великаго Александрійца. Онъ—«блаженный, поистинѣ Божій человекъ и великая труба истинны», онъ «прекратилъ недугъ» Церкви, онъ—«мужественный поборникъ Слова» и «строитель душъ». Не даромъ «претерпѣлъ за Аѳанасія что-либо самое тяжкое подвижники почитали величайшимъ пріобрѣтеніемъ для любомудрія, ставили это гораздо богоугоднѣе и выше продолжительныхъ постовъ, возлежанія на голой землѣ и другихъ злостраданій, какими они всегда услаждаются» <sup>64</sup>. «Святѣйшее око вселенной, архіерея іереевъ, наставника въ исповѣданіи, сей великій гласъ, столпъ вѣры, сего,—если можно такъ сказать—, второго свѣтилника и предтечу Христова, почившаго въ старости доброй, исполненной дней благородныхъ, послѣ навѣтовъ, послѣ подвиговъ, послѣ многой мольбы о рукѣ, послѣ живого мертвеца, къ себѣ переселяетъ Троица, для Которой онъ жилъ, и за Которую терпѣлъ напасти». «Я увѣренъ,—добавляетъ Григорій Богословъ—, что по сему описанію всякій узнаетъ Аѳанасія» <sup>65</sup>. И дѣйствительно, онъ всегда былъ настражъ. Когда пытались весьма тонко-раціоналистически подблатъ ὁμοούσιος, Аѳанасій спѣшилъ предупредить Іовіана относительно тѣхъ, которые «принимаютъ видъ, что



исповѣдуютъ вѣру никейскую, вѣ самой же истинѣ отрицаютъ ее, перетолковывая реченіе «едино-сущій», и не обинуясь называютъ ихъ аріанами. И вотъ почему: онѣ понимаетъ, — какъ говорилъ Григорій Богословъ —, что «вмѣстѣ со слогами распадутся и концы вселенной», что тутъ малаго отступленія быти не можетъ, что всякое, повидимому тончайшее, раціонализированіе догмата дѣлаетъ его солью обуявшею, что нельзя говорить объ искаженіи догмата, когда вѣчный Столпъ Истины подмѣняется прахомъ носимымъ вѣ вѣтрѣ по дорогамъ. «Отцовъ никейскихъ, — писалъ самъ Аѳанасій —, должно уважать, иначе не пріемлющіе символа должны быти признаваемы скорѣе всѣми, но не христіанами». Весь смыслъ догмата — вѣ аѳанасіевскомъ установленіи  $\acute{\alpha}\mu\acute{\omega}\nu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ , и вѣнѣ «едино-сущія» — лишь суета человѣческихъ, мятущихся мнѣній.

Вотъ почему грубоватый Римъ тоже не сдвигался ни на какія ухищренія, и всѣ льстивыя, мудрствующія рѣчи восточныхъ полу-аріанъ, какъ много-шумливыя волны, разбивались о камень вѣры, — о непреклонное со стороны Рима требованіе вернуться къ никейскому символу.

Возвращаюсь къ вопросу о скепсисѣ.

Чтобы законъ тождества былъ данъ не только какъ глухой корень разсудка, — чтобы избавитъ отъ эмпирии разсудка, которая нисколько не лучше эмпирии чувственности, нужно было бы выйти за предѣлы разсудка, войти вѣ ту область, гдѣ коренится разсудокъ со всѣми своими нормами. Это значитъ, что нужно было бы вѣ опытно осуществитъ синтезъ безотносительнаго и отношенія, перваго и выводнаго, покоя и движенія, единицы и безконечности и т. д. Разсудокъ не принимаетъ этихъ сочетаній. Тамъ, гдѣ каждое А есть А и только А, искомый синтезъ рѣшительно невозможенъ. Если онъ возможенъ вообще, то только лишь за предѣлами разсудка, при чемъ для разсудка развѣполученный синтезъ будетъ мыслиться какъ идеальный предѣлъ раз-



судка, какъ по-ту-стороннее, за-предѣльное, т р а н с ц е н д е н т н о е для него образованіе,—какъ регулятивный принципъ. Но, при попыткѣ охватить этотъ синтезъ, разсудокъ, по самой структурѣ своей, не можетъ воспринять его цѣлостности и неминуемо разлагаетъ его на несовмѣстныя, противополагающіеся терминъ. *Coincidentia oppositorum* неужержно распадается и разсыпается на взаимоисключающія *opposita*. А разъ такъ, то для разсудка будетъ безвыходнымъ либо устраненіе одного изъ терминовъ въ пользу другого, либо ритмическое чередованіе ихъ,—борьба, подобная борьбѣ разно-цвѣтныхъ зрительныхъ полей въ стереоскопѣ. То или другое, но не синтезъ! Кстати сказать, побѣда одного термина надъ другимъ будетъ соотвѣтствовать той или иной ереси, а чередованіе полей—разсудочному «православію» учебниковъ, какое на дѣлѣ есть лже-православіе, представляющее собою букетъ несовмѣстимыхъ ересей.

Въ поискахъ достовѣрности мы наткнулись на такое сочетаніе терминовъ, которое для разсудка не имѣетъ и не можетъ имѣть смысла. «Троица во Единицѣ и Единица въ Троицѣ» для разсудка ничего не обозначаетъ, если только братъ это выраженіе съ его истиннымъ, не потворствующимъ разсудку содержаніемъ; это—своего рода  $\sqrt{2}$ . И, тѣмъ не менѣе, сама наличная норма разсудка, т. е. законъ тождества и законъ достаточнаго основанія, приводитъ насъ къ такому сочетанію, требуетъ, чтобы оно имѣло свой смыслъ, чтобы оно было исходнымъ пунктомъ всего вѣдѣнія. Осуждая себя самого, разсудокъ требуетъ Троицы во Единицѣ, но не можетъ вмѣстить Ее. А для того, чтобы въ опытѣ пережить это требованіе, этотъ постулатъ разума (—если только онъ вообще можетъ быть переживаемъ въ опытѣ!—), разумъ долженъ мыслить его, долженъ построить себѣ новую норму. Для послѣдней же необходимо преобѣднить разсудокъ,—единственное, что есть у насъ, хотя и не оправданное: мудрость Божественная и мудрость человѣческая столкнулись. Поэтому самъ отъ себя разумъ никогда не



пришелъ бы къ возможности такого сочетанія. Только авторитетъ «Власть Имѣющаго» можетъ быть опорною точкою для усилій<sup>66</sup>. Довѣрившись и повѣривъ, что тутъ, въ этомъ усилии—Истина, разумъ долженъ отрѣшиться отъ своей ограниченности въ предѣлахъ разсудка, откажется отъ замкнутости разсудочныхъ построений и обратится къ новой нормѣ,—станетъ «новымъ» разумомъ. Тутъ-то и требуется свободный подвигъ. Свободный: ибо разумъ можетъ дѣлать усиліе и подняться къ лучшему, а можетъ и не дѣлать его, оставаясь при томъ конечномъ, условномъ и «хорошемъ», что онъ уже имѣетъ. Подвигъ: ибо нужно усиліе, напряженіе, само-отреченіе, сбрасываніе съ себя «ветхаго адама», а въ это время все данное,—«естественное», конечное, знакомое, условное—, тянетъ къ себѣ. Нужно само-преодоленіе, нужна вѣра. Если вообще достижимо «безтрепетное Сердце непреложной Истины—ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ», о которомъ тосковалъ Парменидъ<sup>67</sup>, то путь къ Нему не минуетъ геѳсиманскаго подвига вѣры.

Аріане и православные—вотъ типичный случай, когда двѣ позиціи явно противопоставились одна другой. «Въ то время какъ православные,—пишетъ одинъ изъ слѣдователей<sup>68</sup>—, ставили вопросъ, нужно ли мыслить въ Богѣ три дѣйствительныхъ Лица, три нераздѣльныхъ единства Божественной Сущности, и отвѣчали на этотъ вопросъ категорическимъ утвержденіемъ,—аріане спрашивали: можно ли мыслить троичность Божественныхъ Лицъ, при нераздѣльномъ единствѣ ихъ сущности,—и отвѣчали нѣтъ, нельзя». Творя подвигъ вѣры, православные искали должнаго, высшаго; аріане же, внутренне само-оберегаясь, расчетливо выпрашивали: «А не требуетъ ли Истина жертвы отъ насъ?» и, завидя сдѣлать геѳсиманскій, пятились назадъ. И тѣ и другіе дѣлали свободный выборъ; однако, аріане употребляли свою свободу на рабство себѣ, а православные—на освобожденіе себя отъ плѣна плотской ограниченности. «Вы держаете



учитѣ и мѣслитѣ невозможное»,—писалъ Евноій Василю Великому и Григорію Нисскому про догматѣ христологи-ческій<sup>69</sup>. Это—крикѣ плотяности, крикѣ разсудка, ходящаго по стихіямѣ мѣра и эгоистически грожащаго за свою цѣлостѣ,—разсудка довольнаго собою, несмотря на полное внутреннее разложеніе его, разсудка вѣ своей безграничной боязни предѣ малѣйшею болью дерзающаго самую Истину приспособлять къ себѣ, къ своимѣ слѣпымѣ и безсмѣсленнымѣ нормамѣ. Но для животнаго страха за себя естѣ одно толѣко средство—бичѣ. «Властѣ имѣющій» поднялъ его надѣ растлѣннымѣ разсудкомѣ: «Истинно, истинно говорю вамѣ: Если пшеничное зерно, падши вѣ землю, не умретѣ, то останется одно; а если умретѣ, то принесетѣ много плода; любящій душу свою погубитѣ ее, а ненавидящій душу свою вѣ мѣрѣ семѣ сохранитѣ ее вѣ жизнь вѣчную» (Іо 12 24, 25). Кто не хочетѣ погубитѣ душу свою, тѣ пусть же пребываютѣ вѣ гееннѣ, вѣ неугасимомѣ огнѣ *ἐποχή*, «гдѣ червь ихѣ не умираетѣ, и огонь ихѣ не угасаетѣ».

Итакѣ, исходная точка—полное довѣріе и полная волевая побѣда надѣ тяготѣніемѣ къ плотяности, надѣ колебаніями, удерживающими отѣ побѣема вѣсѣ, отѣ плѣненія разсудка вѣ послушаніе вѣрѣ. Обливаясь кровью буду говоритѣ вѣ напряженіи: «Credo, quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего,—не хочу даже разсудка. Ты одинѣ,—Ты толѣко. *Dis animae meae: salus tua Ego sum!* Впрочемѣ, не моя, а Твоя воля да будетѣ. Троице Единице, помилуй мя!»<sup>70</sup>.

Эта необходимая стадія личнаго развитія—вѣ исторіи Церкви типически представлена ІІ-мѣ вѣкомѣ и невольнo связывается съ именемѣ Тертулліана, всею своею пламенною личностъю вѣ чистомѣ выразившаго первую ступень вѣрѣ: *Credo quia absurdum*<sup>71</sup>. Вѣрю вопреки стонамѣ разсудка, вѣрю именно потому, что вѣ самой враждебности разсудка къ вѣрѣ моей усматриваю залогѣ чего-то новаго, чего-то неслъханнаго и высшаго. Я не спущусѣ вѣ низины разсудка, какими бы страхами онѣ ни запутивалѣ меня. Я



видѣлъ уже, что оставаясь при разсудкѣ я гибну въ эпоху; я хочу быть теперь безразсуднымъ. А на лѣстивыя увѣренія его я крикну: «Лжешь! слышалъ тысячу разъ уже!», и пусть тогда свистнетъ безжалостный бичъ.

Блаженъ, кто сохранилъ еще знаменованіе  
обычаевъ отцовъ, ихъ темнаго преданія,  
отвѣтствовалъ слезой на пѣніе псалма;  
кто волей оторвавъ сомнѣнія ума,  
святую Библію читаетъ съ умиленіемъ,  
и, внявъ церковный звонъ, въ ночи, съ благоговѣніемъ,  
съ молитвою зажегъ предъ образомъ святымъ  
свѣчу заветную, и плакалъ передъ нимъ.

Затѣмъ, поднявшись на новую ступень, обезпечивъ себѣ невозможность соскользнуть на разсудочную плоскость, я говорю себѣ: Теперь я вѣрю и надѣюсь понять то, во что я вѣрю. Теперь безконечное и вѣчное я не превращу въ конечное и временное, высшее единство не распадется у меня на несовмѣстимые моменты. Теперь я вижу, что вѣра моя есть источникъ высшаго разумѣнія, и что въ ней разсудокъ получаетъ себѣ глубину». И, отдохнувъ отъ пережитой трудности, я, спокойно, повторяю за Ансельмомъ Кентерберійскимъ: «Credo ut intelligam. Сперва мнѣ казалось, будто я нѣчто «знаю»; послѣ перелома сталъ «вѣрить». Теперь же знаю, потому что вѣрю».

Нужно было 9 вѣковъ человѣчеству, чтобы притти къ такому состоянію. И, сказавъ, я перехожу на третью ступень. Я уразумѣваю вѣру свою. Я вижу, что она есть поклоненіе «Вѣдомому Богу»<sup>72</sup>, что я не только вѣрю, но и знаю. Границы знанія и вѣры сливаются. Таютъ и текутъ разсудочныя перегородки; весь разсудокъ претворяется въ новую сущность. И я, радостный, взываю; «Intelligo ut credam! Слава Богу за все. «Теперь мы видимъ, какъ бы, сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же—лицомъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю подобно тому, какъ я узналъ себя самого»<sup>73</sup> (1 Кор 13 12).—Человѣчеству нужно было еще 9 вѣковъ, чтобы подняться на эту ступень.



Таковы три стадіи вѣры,—какъ въ фило-генезисѣ, такъ и въ онто-генезисѣ. Но, описывая ихъ, я забѣжалъ впередъ. Необходимо оборотитъся и раскрытъ, въ чемъ же заключается послѣдняя стадія вѣры во Св. Троицу,—другими словами, какъ въ дѣйствительности переживается истинность догмата, какъ разрѣшается эпохъ.

Подвигомъ вѣры преодолѣна, побѣждена и ниспровергнута разсудочная «нелѣпность» догмата. Сознано, что въ немъ—источникъ знанія. Но конечною цѣлью является вѣдѣданность его. Послѣдняя имѣетъ,—въ условіяхъ земной жизни—, двѣ ступени: вѣдѣніе символическое и вѣдѣніе непосредственное,—хотя и не всецѣлостное.

Подвигъ вѣры—въ томъ, чтобы отъ данной ассерторической истинѣ міра перейти къ аподиктической,—но еще не данной—, Истинѣ догмата,—сомнительное, хотя и наличное, «здесь» предпочестъ достовѣрному, но еще не наличному «тамъ».

Законъ тождества и его высшая форма поняты нами въ ихъ возможности. Требованіе воспринимать дѣйствительность этой возможности означаетъ необходимость выйти изъ области понятій въ сферу живого опыта. Разумная интуиція и была бы послѣднимъ все-разрѣшающимъ звеномъ въ цѣпи выводовъ. Безъ нея мы возвращаемся въ области постулатовъ и предпосылокъ достовѣрнаго познанія,—правда, неизбѣжныхъ, но не видимъ, удовлетворяются ли они. Вся цѣпь, закинутая къ небу, на мгновеніе повисла въ воздухѣ, на мигъ затвердѣла въ стоячемъ положеніи. Но вѣдь если она не зацѣпится «тамъ», то со зловѣщимъ лязгомъ и грохотомъ падетъ обратно на нашу голову. Или, быть можетъ, Истинѣ вовсе нѣтъ?—Тогда вся дѣйствительность обращается въ абсолютно-безсмысленный и безумный кошмаръ, а мы вынуждены отъ разумной, но мучительной эпохъ перейти къ безумной и ужъ до конца мучительной агоніи, вѣчно задыхаясь, вѣчно умирая безъ Истинѣ.

Такъ или иначе, но между Тріединымъ христіанскимъ



Богомъ и умираніемъ въ безуміи *tertium non datur*. Обращи вниманіе: я пишу это не преувеличенно, а до точности; у меня даже словъ не хватаетъ выразитъся еще рѣзче. Между вѣчною жизнью въ нѣдрахъ Троицы и вѣчною смертію второю нѣтъ промежутка, хотя бы въ волосокъ. Или то, или другое. Въ самомъ дѣлѣ: разумокъ, въ своихъ конститутивныхъ логическихъ нормахъ, и ли насъвозъ нелѣпъ, безуменъ до тончайшей своей структуры, сложенъ изъ элементовъ бездоказательныхъ и потому вполне случайныхъ, или же онъ имѣетъ своею основою сверх-логическое. Что-нибудь одно: или нужно принять принципиальную случайность законовъ логики, или же неизбежно признаніе сверх-логической основы этихъ нормъ,—основы, съ точки зрѣнія самого разсудка, постулативно-необходимой, но тѣмъ самымъ имѣющей для разсудка антиномическій закалъ. И то и другое выводитъ за предѣлы разсудка. Но первое разлагаетъ разумокъ, внося въ сознаніе вѣчно-безумную агонію, а второе укрѣпляетъ его подвигомъ само-преодоленія,—крестомъ, который есть для разсудка нелѣпое отторженіе себя отъ себя. Вѣра, которою спасаемся, есть начало и конецъ креста и со-распинанія Христу. Но вѣра,—то что называется «разумная»—, т. е. «съ доказательствами отъ разума», вѣра по Толстовской формулѣ: «Я хочу понять такъ, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось мнѣ, какъ необходимость разума»<sup>74</sup>,—такая вѣра есть заскорузлый, злой, жесткій и каменный наростъ въ сердцѣ, который не допускаетъ его къ Богу,—крамола противъ Бога, чудовищное порожденіе человѣческаго эгоизма, желающаго и Бога подчинить себѣ. Много есть родовъ безбожія, но худшій изъ нихъ—такъ именуемая «разумная», или, точнѣе, разсудочная вѣра. Худшій, ибо кромѣ непризнанія объекта вѣры («вещей невидимыхъ») она, къ тому же, являетъ въ себѣ лицемеріе, признаетъ Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его,—«невидимость», т. е. сверх-разсудочность. «Что есть «разумная вѣра»?—спрашиваю себя. Отвѣчаю: ««Разумная вѣра» есть гнусность и смрадъ предъ Богомъ». Не повѣришь,



доколѣ не отвергнешься себя, своего закона. А «разумная вѣра» именно и не желаетъ ствергнуться самости, да вдобавокъ утверждаетъ, что она вѣдаетъ Истину. Но, не отвергшись себя, она можетъ имѣть у себя только себя. Истина чрезъ себя познается,—не иначе; чтобы узнать Истину, надо имѣть ее, а для этого необходимо перестать быть только собою и причаститься самой Истины. «Разумная вѣра» есть начало дѣвольской гордыни, желаніе не принять въ себя Бога, а выдать себя за Бога,—самозванство и самовольство. Отказъ для Бога отъ монизма въ мышленіи и есть начало вѣры. Монистическая непрерывность—таково знамя крамольнаго разсудка твари, отторгающагося отъ своего Начала и Корня и разсыпающагося въ прахъ само-утвержденія и само-уничтоженія. Дуалистическая прерывность—это знамя разсудка, погубляющаго себя ради своего Начала и въ единеніи съ Нимъ получающаго свое обновленіе и свою крѣпость<sup>75</sup>. Въ противоположеніи двухъ паролей—противоположеніе твари, дерзнувшей возжелать стать на мѣсто Творца и неизбѣжно низвергающейся изъ Него въ агонію вѣчнаго уничтоженія, и твари, со смиреніемъ принимающей отъ Истины вѣчное обоженіе: «Се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему». Но—тáкъ, **если** Истина существуетъ. Послѣднее условіе, какъ застава у моста, стоитъ при переходѣ въ область Истины. Между пройденною уже областью знанія въ понятіяхъ, знанія о бѣ Истинѣ (постулативнаго, а потому и предположительнаго) и предполагаемою, требуемою областью знанія въ интуиціи, знанія Истины (существеннаго, включающаго въ себя свое обоснованіе, а потому и абсолютнаго) лежитъ бездна, которую нельзя обойти никакими обходами, чрезъ которую нѣтъ силъ прыгнуть никакими усилиями. Вѣдь надобно стать на вполне новую землю, о которой у насъ нѣтъ и помину. Мы даже не знаемъ, есть ли въ дѣйствительности эта новая земля,—не знаемъ, ибо блага духовныя, которыхъ ищемъ мы, лежатъ въ области плотскаго познанія: они—то, «чего око не видѣло и ухо



не слышало, и что на сердце человеку не восходило» (1 Кор 2 9; ср. Ис 64 1). Но мостомъ, ведущимъ к у а то,—можетъ быть, на т о т ъ, предполагаемый край бездны, къ Эдему неувядающихъ радостей духовныхъ, а можетъ быть, и нигуда не ведущимъ, является в ъ р а. Намъ надо или умиратъ в ъ агоніи на нашемъ краѣ бездны, или итти на авосъ и искать «новой земли», на которой «живетъ Правда» (2 Пет 3 13). Мы свободны выбрать, но мы должны рѣшиться либо на то, либо на другое. Или поиски Троицы, или умираніе в ъ безуміи. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!*

Можетъ быть, именно в ъ созерцаніи неизбѣжности такого выбора у Блеза Паскаля возникла мысль о пари на Бога<sup>76</sup>. Съ одной стороны—в с е, но еще не в ъ р н о е; съ другой—н ѣ ч т о, глупцу кажущееся ч ѣ м ъ - т о, но для познававшего его подлинную стоимость г ѣ л а ю щ е е с я абсолютно ничѣмъ безъ т о г о и—в с ѣ м ъ, если будетъ найдено т о. В ъ самой наглядной формѣ идея такого пари была высказана однимъ лавочникомъ: онъ понавѣшалъ у себя множество лампадъ, иконъ, крестовъ и всякой святѣни. Когда же какой-то «интеллигентъ» сталъ по поводу этого высказы- в а т ь свой скептицизмъ, то лавочникъ выразился такъ: «Э, баринъ! Мнѣ все это пятьдесятъ рублей стоить в ъ годъ,—прямо ничто для меня. А ну, какъ пойдетъ в ъ г ѣ л о!».—Конечно, такая формулировка «пари Паскаля» звучитъ грубо, даже цинично. Конечно, даже у самого Паскаля она можетъ казаться черезчуръ расчетливой. И, тѣмъ не менѣе, общій смыслъ этого пари, всегда себѣ равный,—не- сомнѣненъ: стоить в ъ р н о е ничто обмѣнить на невѣрную безконечность, тѣмъ болѣе, что в ъ послѣдней мѣняющій можетъ снова получить свое ничто, но уже какъ нѣчто: однако, если для отвлеченной мысли выгодность такого обмѣна ясна сразу, то перевести эту мысль в ъ область конкретной душевной жизни удастся не сразу: какъ раненый звѣрь защищаетъ себя уличенная самость.

Само-утверждающійся языческій разумъ уже давно толковалъ, что обѣтованія Христовы недоказуемы, такъ какъ они относятся къ будущимъ благамъ. Но на это



Арнобіій отвѣчаетъ, что изъ двухъ недостовѣрныхъ вещей та, которая даетъ намъ надежду, всегда наго предпочитаетъ той, которая намъ не даетъ ея <sup>77</sup>.

Человѣкъ мыслящій уже понялъ, что на этомъ берегу у него нѣтъ ничего. Но вѣдъ вступитъ на мостъ и пойти по нему! Нужно усиліе, нужна затрата силы. А вдругъ эта затрата ни къ чему? Не лучше ли бѣтъ въ предсмертныхъ корчахъ тутъ же, у моста? Или идти по мосту,—можетъ бѣтъ, идти всю жизнь, вѣчно ожидая другого края? Что лучше: вѣчно умирать,—вѣ виду, бѣтъ можетъ, обѣтованной странѣ—замерзаетъ въ ледяномъ холодѣ абсолютнаго ничто и горѣтъ въ вѣчной огневицѣ пирронической эпохѣ; или истощаетъ послѣднія усилія, бѣтъ можетъ, ради химеры, ради миража, который будетъ удаляться по мѣрѣ того, какъ путникъ дѣлаетъ усиліе приблизиться?—Я остаюсь, я остаюсь здѣсь. Но мучительная тоска и внезапная надежда не даютъ даже издохнуть спокойно. Тогда я вскакиваю и бѣгу стремительно. Но холодъ столь же внезапнаго отчаянія подкашиваетъ ноги, безконечный страхъ овладѣваетъ душою. Я бѣгу, стремительно бѣгу назадъ.

Идти и не идти, искать и не искать, надѣяться и отчаиваться, бояться изтратить послѣднія силы и, изъ-за этой боязни, тратить ихъ вдесятеро, бѣгая взадъ и впередъ. Гдѣ выходъ? Гдѣ прибѣжище? Къ кому, къ чему кинутся за помощію? «Господи, Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душѣ, Самъ приди, Самъ приведи меня къ Себѣ! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня <sup>78</sup>. Какъ можешь и какъ знаешь дай мнѣ увидѣть Тебя. Силою и страданіями привлеки меня!».

Въ этомъ возгласѣ предѣльнаго отчаянія—начало новой стадіи философствованія,—начало живой вѣры. Я не знаю, есть ли Истина, или нѣтъ ея. Но я всѣмъ внутренно ощущаю, что не могу безъ нея. И я знаю, что если она есть, то она—все для меня: и разумъ, и добро, и сила, и жизнь, и счастье. Можетъ бѣтъ, нѣтъ



ея; но я люблю ее,—люблю больше, нежели все существующее. Къ ней я уже отношусь, какъ къ существующей, и ее,—быть можетъ, не существующую—, люблю всею душою моею и всѣмъ помышленіемъ моимъ. Для нея я отказываюсь отъ всего,—даже отъ своихъ вопросовъ и отъ своего сомнѣнія. Я, сомнѣвающійся, веду себя съ нею, какъ не сомнѣвающійся. Я, стоящій на краѣ ничтожества, хожу, какъ если бы я уже былъ на другомъ краѣ, въ странѣ реальности, оправданности и вѣдѣнія. Троякимъ подвигомъ вѣры, надежды и любви преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я, моя мысль перестаетъ быть моею мыслью; непостижимымъ актомъ отказываюсь отъ само-утвержденія «Я=Я». Что-то или Кто-то помогаетъ мнѣ выйти изъ моеѣ само-замкнутости. Это,—по слову св. Макарія Великаго—, «Сама Истина побуждаетъ человѣка искать Истинны — αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν»<sup>79</sup>. Что-то или Кто-то гаситъ во мнѣ идею, что Я—центръ философскихъ исканій, и я ставлю на это мѣсто идею о самой Истинѣ. Будучи ничѣмъ, но единственнымъ даннѣмъ мнѣ, я, себѣ даннѣй, непостижимо для себя самого отказываюсь отъ этого единственного своего достоянія, приношу Истинѣ ту единственную жертву, которая предоставлена мнѣ, но и ее-то приношу опять не своею силою, а силою самой Истинны; какъ ранѣе грѣховная самость ставила себя на мѣсто Бога, такъ теперь помощью Божіей я ставлю на мѣсто себя Бога, мнѣ еще не вѣдомаго, но чаемаго и любимаго. Я отказываюсь отъ боязливаго опасенія, что со мною будетъ, и рѣшительнымъ взмахомъ дѣлаю себѣ операцію. Я покидаю край бездны и твердымъ шагомъ вбѣгаю на мостъ, который, быть можетъ, провалится подо мною.

Свою судьбу, свой разумъ, самую душу всего исканія—требованіе достовѣрности я вручаю въ руки самой Истинны. Ради нея я отказываюсь отъ доказательства. Въ томъ-то и трудность подвига, что приносишь въ жертву самое завѣтное,—последнее—, и знаешь, что если и это обманетъ, если и эта жертва окажется тщетною, то



тогда гдѣваться некуда. Вѣдѣ она—послѣднее средство. Если самой Тріединой Истины не оказалось, то гдѣ же искать ее? И, при вступленіи на мостѣ вѣры, новая углубленность открывается въ словахъ Посланія къ евреямъ: «Вѣра есть осуществленіе ожидаемого и увѣренность въ невидимомъ» (11 4),—въ тѣхъ самыхъ словахъ, которыя ранѣе были для разсудка столь неприемлемо противорѣчивыми.

Для бѣльшей конкретности изложенія рассмотримъ вкратцѣ, каковы тѣ основныя направленія въ пониманіи вѣры, которыя запечатлѣны самой этимологіей слова «вѣра» въ различныхъ языкахъ.

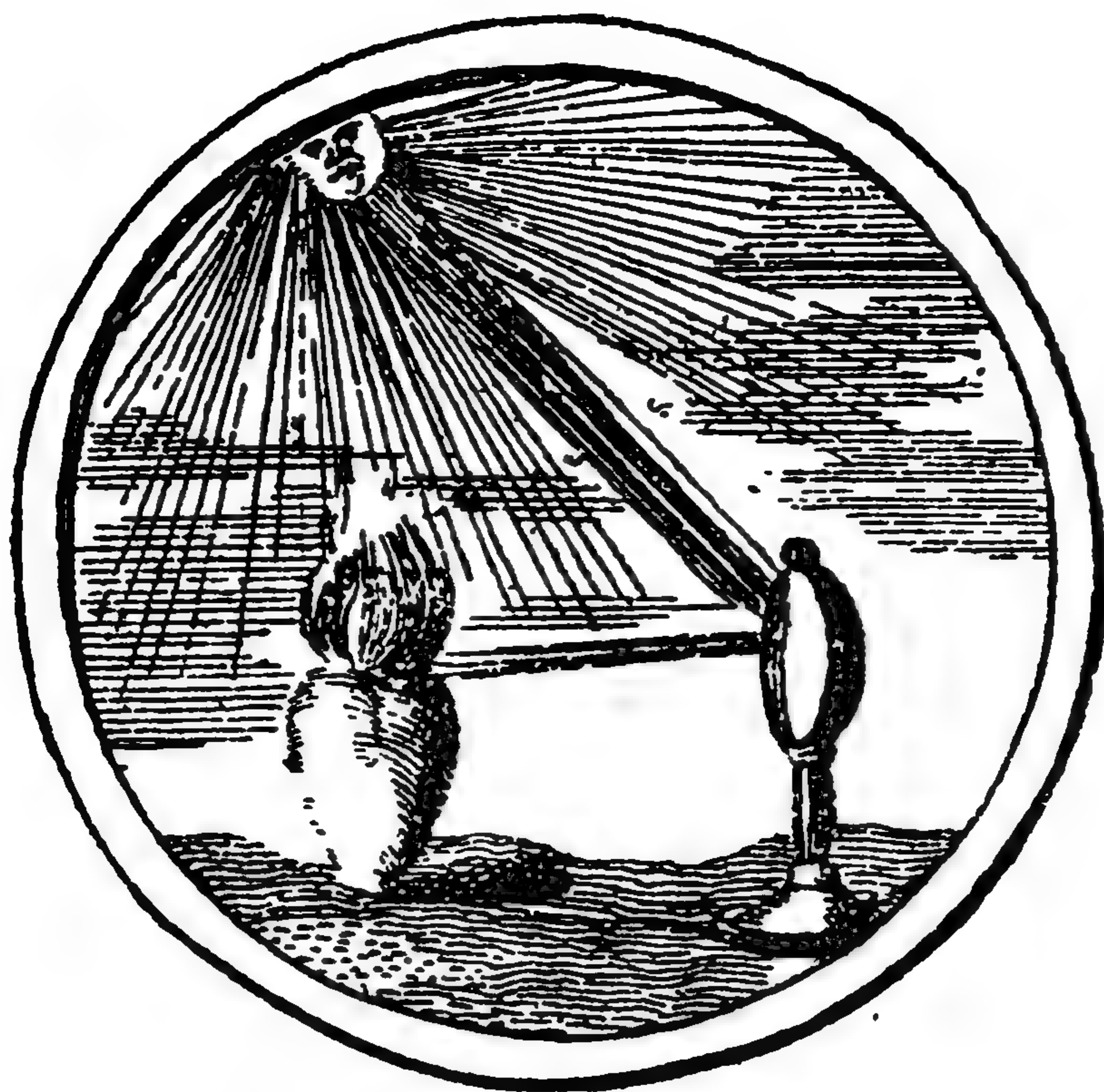
Русское «*вѣрить*» означаетъ, собственно, *говѣряти*, т. е. содержитъ въ себѣ указаніе на *нравственную* связь того, кто вѣритъ, съ тѣмъ, кому онъ вѣритъ. Нѣсколько подобно этому и нѣмецкое *glauben* вѣритъ, равно какъ и со-коренныя: *erlauben* *дозволяти*, *loben* *хвалити*, *geloben* *давати*, *lieben* *любити* и англійское *believe* вѣритъ *во что*, вѣровати, происходящія отъ *√lub* (ср. нашъ *√люб* въ словѣ «любитъ») и первоначально означали *почитати*, *говѣряти* и также *одобряти*. Греческое *πίστευειν* связано съ *πείθεσθαι* *слушатся*, а собственно—*дати* себя *уговорити* «быти убѣжденъ», но также относится и къ самому лицу: «даритъ *говѣріемъ*», «говѣряти». При этомъ можетъ быть написана пропорція:

*πίστις* : *πίστος* = вѣра : вѣрный.

Еврейское *אֱמִינָה* ге'эмин, отъ глагола *אָמַן* 'эман *подпирати*, означаетъ, *твердость лица или вещи, когда на нихъ основываешься* и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—что чрезвычайно важно,—, оказывается со-кореннымъ со словомъ *אֱמֶת* 'эмет *истина*. Слѣдовательно, если русское *вѣрить* и нѣмецкое *glauben* указываютъ на субъективный моментъ вѣры, именно «вѣреніе» какъ, *нравственную дѣятельность* соотношенія съ Какимъ-то Лицомъ, то еврейское *אֱמִינָה* ге'эмин отмѣчаетъ *природу* этого Лица, какъ природу Истины и указываетъ на вѣру—какъ на *истинствованіе*, какъ на пребываніе въ Истинѣ, разумѣемой, конечно, *по-еврейски же*.

Далѣе, латинское *fides*, какъ и греческое *πίστις*, означаетъ *удостоиваніе говѣріемъ* и самое *говѣріе*; а глаголъ *credere* происходитъ отъ санскритскаго *śraddhā*, т. е. «свое сердце полагати на (Бога)», такъ что имѣетъ, по латинскому обычаю, значеніе *сакральное* <sup>83</sup>.





*Inflamatur. Горю, но не убываю изнуренно.*

## ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ: СВѢТЪ ИСТИНЫ.

Легче и выше моего возлетаешь ты надъ «пылающей стѣною мірозданія», мой окрыленный Другъ. Но все-таки я пишу и буду писать тебѣ—больше ради себя, нежели ради тебя. Лампада неизмѣнно бросаетъ снопы свѣта на Спасителя Ликъ. Сейчасъ глухая осенняя ночь. Подъ окномъ залегли снѣга. Все замерло, не слышатъ даже ночныхъ колотушекъ. Только я одинъ мыкаюсь здѣсь еще въ своей келліи, и мнѣ кажется, что давно ужъ я умеръ. Въ этихъ небрежныхъ и водянистыхъ строкахъ—моя связь съ жизнью; если еще не совсѣмъ умеръ я, то—черезъ бесѣду съ тобою, однимъ только тобою, тиховѣющій Хранитель, самая мысль о которомъ очищаетъ и подымаетъ меня. Могу ли я не набрасывать тебѣ своихъ мыслей? Вѣдь я надѣюсь, что, можетъ быть, ты услышишь меня сколько-нибудь въ этихъ письмахъ, и тогда ко мнѣ еще волбется струя тихаго примиренія, чистоты и вѣры. Вѣры...

Въ самой вѣрѣ я неожиданно нашелъ для себя первый намекъ на искомое мною. Какъ бываетъ въ февралѣ: улыбнется ясною-ясною улыбкою примѣтное солнышко; повѣетъ мягкій вѣтерокъ; хотя до весны-то далеко, но

природа

сквозъ сонъ встрѣчаетъ утро года,—



пахнетъ чѣмъ-то вешнимъ. Такъ и въ молитвѣ. Сдѣлавъ усилюе надъ собою ради любви къ Истинѣ, я вступилъ съ Истиною въ личное, живое общеніе (—неохотно добавляю казенное: если только Она есть вообще—). Я отказался отъ себя и тѣмъ самымъ нарушилъ нисшій законъ тождества, потомучто перестало бытъ голое «Я!». Явилось какое-то укрѣпленіе Я, но—въ новомъ смѣслѣ. То Я, которое требовало доказательства, начало не ясно воспринимать это доказательство, начало чувствовать, что доказательство будетъ. Какъ послѣ болѣзни, получило нѣкоторое возстановленіе. Доносила уже бодрящая свѣжесть и отдаленный прибой самой Вѣчности; я шелъ какъ въ пред-утреннемъ туманѣ и разглядывалъ неясныя облики самой Истины. Мнѣ почему-то хочется сравнить состояніе свое съ тѣмъ, какъ если бы тѣло превратилось въ мягкій воскъ и по всѣмъ жиламъ разлилось молоко: вѣдь такъ именно бываетъ послѣ долгой молитвы съ поклонами. Кажется, смѣшно выходитъ мое сравненіе, но лучшаго не подберу. Съ этимъ какъ-то связалась любовь къ людямъ, и въ любви я нашелъ начальную стадію давно-желанной интуиціи.

Если есть Богъ,—а для меня это гдѣлалось несомнѣннымъ—, то Онъ, необходимо, есть абсолютная любовь. Но любовь есть не признакъ Бога. Богъ не былъ бы абсолютною любовью, если бы былъ любовью только къ другому, къ условному, къ тѣнному, къ міру; вѣдь тогда любовь Божія стояла бы въ зависимости отъ бытія условнаго и, слѣдовательно, сама была бы случайна. Богъ есть существо абсолютное потому, что Онъ—субстанціальный актъ любви, актъ - субстанція. Богъ или Истина<sup>81</sup> не только имѣетъ любовь, но, прежде всего, «Богъ есть любовь—ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Іо 4 8,16), т. е. любовь—это сущность Божія, собственная Его природа, а не только Ему присущее промѣслительное Его отношеніе. Другими словами, «Богъ есть любовь» (точно—«Любовь»), а не только «Любящій», хотя бы и «совершенно»<sup>82</sup>.



Въ этомъ положеніи—вершина теоретическаго («отрицательнаго») познанія и перевалъ къ практическому («положительному»<sup>83</sup>). Доселѣ каждое сужденіе сопровождалось своею неизбѣжною тѣнью, — условіемъ: «Если только Богъ вообще естъ». Теперь, въ свѣтѣ знанія интуитивно-дискурсивнаго, эта тѣнь таетъ и расплывается. Но вмѣстѣ съ нею исчезаетъ и возможность убѣждать, потому что пришла пора подвижничества. Тутъ можно только обще намѣтить нѣкоторыя черты этого новаго пути, но только личнымъ опытомъ каждый можетъ убѣдиться въ правильности всего галѣнѣйшаго. То, что для пережившаго является уже абсолютнымъ вѣдѣніемъ, для теоретика представляется лишь продолженіемъ пробабиллизма. Но у философа *experimentum crucis* произведенъ. Его предположительное построеніе или оказалось Истиною, и тогда—Истиною достовѣрною, или же—пустымъ домысломъ. Но, если и это построеніе ложь, то вообще нѣтъ Истины; въ такомъ случаѣ самое положеніе о ложности не можетъ быть истиннымъ и т. д. Философъ впадаетъ въ эпоху и вынужденъ начинать все сначала, мучится, снова пробовать и вѣрить, вѣчно вѣрить,—вѣрить до муки и до смерти. Не можетъ успокоиться на простомъ нигилизмѣ томъ, кто хочетъ Истины. «Вѣрь въ Истину, надѣйся на Истину, люби Истину»—вотъ голосъ самой Истины, неизмѣнно звучащій въ душѣ философа. И если бы его постигла неудача съ первою попыткою вѣры, онъ съ удвоенною рѣшимостію взялся бы за нее снова.—Впрочемъ, все это пишу болѣе для формальнаго отвѣта на вопросъ «А если..?», нежели по существу, ибо опытъ доказываетъ, что вѣра всегда угадается. Какъ говоритъ Единственная Книга про Авраама: «Повѣрилъ Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность» (Быт 15:6=Рим 4:3)—послушался таинственнаго зова Невѣдомой Истины, «вѣрою повиновался призванію итти въ страну, которую имѣлъ получить въ наслѣдіе, и пошелъ, не зная, куда идетъ. Вѣрою обиталъ онъ на землѣ обѣтованной, какъ на чужой» (Евр 11:9).



Какъ Авраамъ, такъ—и другіе праведники (см. Евр 11). «И если бы они въ мысляхъ имѣли то отечество, изъ котораго вышли, то имѣли бы время возвратиться; но они стремились къ лучшему, т. е. къ небесному; посему и Богъ не стѣдигся ихъ, называя себя ихъ Богомъ» (Евр 11<sup>15,16</sup>). Вотъ опытъ исторіи. Праведники беззавѣтно стремились къ «Невидимому», т. е. имъ не данному Небу, и Небо приняло ихъ. И философъ, стремясь къ Истинѣ, не вернется ни къ игло-поклонству слѣпой интуиціи, ни къ самоволію горделивой дискурсіи; нѣтъ, онъ не оставитъ стремленія своего къ

### ВѢДОМОМУ БОГУ<sup>84</sup>.

Но присмотримся ближе, какъ и въ силу чего принимаетъ философа Небо.

Что бы мы ни думали о человѣческомъ разумѣ, но для насъ загодя есть возможность утверждать, что онъ—органъ человѣка, его живая дѣятельность, его реальная сила; λόγος. Въ противномъ же случаѣ, въ случаѣ признанія его «самимъ по себѣ» и потому—чѣмъ-то ирреальнымъ,—διάνοια—, мы неизбежно обречены на столь же безспорное и напередъ предрѣшенное отрицаніе реальности знанія<sup>85</sup>. Вѣдь если разумъ непричастенъ бытію, то и бытіе непричастно разуму, т. е. алогично. Тогда неизбеженъ иллюзионизмъ и всяческій нигилизмъ, кончающійся дряблымъ и жалкимъ скептицизмомъ. Единственный выходъ изъ этого болота относительности и условности—признаніе разума причастнымъ бытію и бытія причастнымъ разумности. А если—такъ, то актъ познанія есть актъ не только гносеологическій, но и онтологическій, не только идеальный, но и реальный. Познаніе есть реальное въхожденіе познающаго изъ себя или,—что то же—, реальное въхожденіе познаваемого въ познающаго,—реальное единеніе познающаго и познаваемого<sup>86</sup>. Это основное и характерное положеніе всей русской и, вообще, восточной философіи. Мы его получили ранѣе нѣсколько инымъ и болѣе твердымъ путемъ, прямо указывая на сердце и душу этого «въхожде-



нія изъ себя», какъ на актъ вѣры въ религіозномъ, въ православномъ смѣслѣ, ибо истинное «выхожденіе» есть именно вѣра, все же прочее можетъ быть мечтательнымъ и прелестнымъ. Итакъ, познаніе не есть захватъ мертваго объекта хищнымъ гносеологическимъ субъектомъ, а живое нравственное общеніе личностей, изъ которыхъ каждая для каждой служитъ и объектомъ и субъектомъ. Въ собственномъ смѣслѣ познаваема только личность и только личность.

Другими словами, существенное познаніе, разумѣемое какъ актъ познающаго субъекта, и существенная истина, разумѣемая какъ познаваемый реальный объектъ,—объ онъ—одно и то же реально, хотя и различаются въ отвлеченномъ разсудкѣ.

Существенное познаніе Истины, т. е. пріобщеніе самой Истины, есть, слѣдовательно, реальное вхожденіе въ нѣдра Божественнаго Тріединства, а не только идеальное касаніе къ внѣшней формѣ Его. Поэтому, истинное познаніе,—познаніе Истины—, возможно только чрезъ пресуществленіе человека, чрезъ обоженіе его, чрезъ стяжаніе любви, какъ Божественной сущности: кто не съ Богомъ, тотъ не знаетъ Бога. Въ любви и только въ любви мыслимо дѣйствительное познаніе Истины. И наоборотъ, познаніе Истины обнаруживаетъ себя любовью: кто съ Любовью, тотъ не можетъ не любить. Нельзя говорить здѣсь, что причина и что слѣдствіе, потому что и то, и другое—лишь стороны одного и того же таинственного факта,—вхожденія Бога въ меня, какъ философствующаго субъекта, и меня въ Бога, какъ объективную Истину.

Разсматриваемое внутри меня (по модусу «Я») «въ себѣ» или, точнѣе, «о себѣ», это вхожденіе есть познаніе; «для другого» (по модусу «Ты») оно—любовь; и, наконецъ, «для меня», какъ обективировавшееся и предметное (т. е. разсматриваемое по модусу «Онъ»), оно есть красота. Другими словами, мое познаніе Бога, воспринимаемое во мнѣ другимъ, есть любовь къ воспри-



нимающему; предметно же созерцаемая,—третѣмъ—, любовь къ другому есть красота.

То, что для субъекта знанія есть истина, то для объекта его есть любовь къ нему, а для созерцающаго познаніе (познаніе субъектомъ объекта)—красота.

«Истина, Добро и Красота»—эта метафизическая триада есть не три разныхъ начала, а одно. Это—одна и та же духовная жизнь, но погъ разными углами зрѣнія разсматриваемая. Духовная жизнь, какъ изъ Я исходящая, въ Я свое средоточіе имѣющая—есть Истина. Воспринимаемая какъ непосредственное дѣйствіе другого—она есть Добро. Предметно же созерцаемая третѣмъ, какъ во-внѣ лучающаяся—Красота.

Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть дѣйствіе Бога во мнѣ и меня въ Богѣ; это со-дѣйствованіе—начало моего пріобщенія жизни и бытію Божественнымъ, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно въ любви раскрываетъ себя.

Богъ, знающій меня, какъ твореніе свое; любящій меня чрезъ Сына, какъ «образъ» свой, какъ сына своего; радующійся мною въ Духъ Святомъ, какъ «подобіемъ» своимъ, активно знаетъ, любитъ и радуется мною, ибо я данъ Ему. Источникомъ знанія, любви и радости является тутъ самъ Богъ. Но мое знаніе Бога, моя любовь къ Богу, моя радость о Богѣ пассивны, потому что Богъ только отчасти данъ мнѣ и можетъ быть даваемъ только по мѣрѣ моего бого-уподобленія. Уподобленіе же любви Божіей есть активная любовь къ уже данному мнѣ. Почему любовь именно, а не знаніе и не радость? Потому—, что любовь есть субстанціальнѣйшій актъ, переходящій отъ субъекта на объектъ и имѣющій опору—въ объектѣ, тогда какъ знаніе и радость направлены на субъекта и въ немъ—точка приложенія ихъ силы. Любовь Божія переходитъ на насъ, но знаніе и созерцательная радость—въ Немъ же пребываетъ. Потому-то воплотилась Упостась не Отчая и не Духа Святого (Параклитъ=Утѣшитель,



Доставляющій радость), а Сынъ-Слово, впостасная Божественная Любовь, Сердце Отчее,—если дозволительно воспользоваться сильнымъ оборотомъ Якова Бёма: Сынъ Божій, по Якову Бёму, есть «сердце во Отцѣ,—das Herz im dem Vater»<sup>87</sup>.

Во избѣжаніе недоумѣнныхъ вопросовъ слѣдуетъ подчеркнуть онтологизмъ такого пониманія любви, имѣющій свои историческіе корни въ древнемъ, реалистическомъ жизне-пониманіи. Въ новомъ же жизне-пониманіи, иллюзионистическомъ, господствуетъ психологическое трактованіе любви, хотя и не исключаемое первымъ, однако слишкомъ бѣдное въ сравненіи съ нимъ. Это пониманіе беретъ свое начало, кажется, отъ Лейбница,—и понятно почему. Вѣдь, для него, «монады не имѣютъ оконъ или дверей»<sup>88</sup>, чрезъ которыя бы совершалось реальное взаимо-дѣйствіе въ любви; поэтому, обреченныя на само-замкнутость онтологическаго эгоизма и чисто-внутрення состоянія, онѣ любятъ только иллюзорно, не выходя изъ себя посредствомъ любви. Такъ возникаетъ, подъ вліяніемъ Фридриха Шпее, знаменитое лейбницевское опредѣленіе любви, столь высоко-цѣнимое имъ самимъ и столь многократно повторяемое<sup>89</sup>.

По Лейбницу, именно, любовь есть «радованіе счастьемъ другого, или--- счастье другихъ, считаемое вмѣстѣ съ тѣмъ за собственное»<sup>90</sup>.—Подобное опредѣленіе находится и въ неизданныхъ фрагментахъ Лейбница. Такъ, оно находится въ Definitio justitiae universalis; замѣмъ, въ 1-мъ писмѣ къ Арно (1761 г.) говорится, что «любовь есть наслажденіе чужимъ счастьемъ—*amorem voluptatem ex felicitate aliena*»; въ писмѣ къ Арно отъ 23 марта 1690 г. находимъ то же; наконецъ, въ предисловіи Codex juris gentium diplomaticus (1693 г.) читаемъ: «*Милосердіе* есть вселенское благоволеніе, а благоволеніе—состояніе любви или цѣненія. Любить же или цѣнить значитъ наслаждаться счастьемъ другого, или, что сводится къ тому же, чужое счастье признавать за свое.—*Caritas est benevolentia universalis. et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*» и т. д.<sup>91</sup>



Съ небольшими видоизмѣненіями Лейбницевское опредѣленіе неоднократно было повторяемо и въ послѣдующей философіи.—

По Хр. Вольфу «любовь есть расположеніе души къ полученію наслажденія отъ счастья другого—*amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*»<sup>92</sup>. Или еще: «расположеніе изъ счастья другого создаваѣмъ значительное удовлетвореніе есть любовь.—*Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen—ist die Liebe*»<sup>93</sup>.

Менделсонъ<sup>94</sup> опредѣляетъ: «Любовь есть гордость удовлетворяѣмъ счастьемъ другого».

Столь же,—если не болѣе—, иллюзіонно пониманіе любви и у Спинозы: это, впрочемъ, можно было бы предвидѣть и загодя, зная, что сущность нашей души,—по Спинозѣ—,—въ познаніи<sup>95</sup> и что самую душу Спиноза называетъ не иначе, какъ *mens*, что собственно значитъ умъ, мысль. «Любовь есть наслажденіе, сопровождающееся идеей внѣшней причины—*Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*»,—говоритъ онъ въ «Этикѣ»<sup>96</sup>, при чемъ психологизмъ этихъ словъ особенно характеренъ, если принять во вниманіе общую онтологическую окраску спинозизма. Для Лейбница и его послѣдователей,—какъ мы видѣли—, любовь обуславливается представленіемъ счастья другого; для Спинозы же «идея внѣшней причины», т. е. идея о нѣкоторомъ не-Я только сопутствуетъ наслажденію, какъ чисто-субъективному состоянію Я. Но и при первомъ, и при второмъ пониманіи любви она истолковывается исключительно психологически и, значитъ, лишается своей значимости, какъ цѣнность. Мало того, она можетъ считаться даже нежелательной: вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, если любовь никого никуда метафизически не выводитъ, если она никого ни съ кѣмъ не соединяетъ реально, если она не онтологична, а лишь психологична, то почему видѣть въ ней что-то болѣе цѣнное, чѣмъ простую щемотку души? Но, будучи источникомъ ложныхъ представленій о взаимодѣйствіи сущаго, она тѣмъ



самымъ оказывается и лживой и вредной. Для психологическаго пониманія любви есть то же, что и вождельніе. При этомъ такое смѣшеніе—вовсе не случайная и побочная черта философіи раціоналистической, а глубоко-залегающее своими корнями необходимое слѣдствіе самыхъ существенныхъ началъ такого жизне-пониманія. Въ любви возможна къ лицу, а вождельніе—къ вещи; раціоналистическое же жизне-пониманіе рѣшительно не различаетъ, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнѣе говоря, оно влагаетъ только одну категоріей, категоріей вѣщности, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется имъ и берется какъ вещь, какъ *res*. Этотъ недостатокъ указывалъ уже Шеллингъ<sup>97</sup>. «Ошибка системы Спинозы,—говоритъ онъ—, отнюдь не въ томъ, что онъ помещаетъ вещи въ Бога, а въ томъ, что онъ говоритъ о вещахъ, т. е. въ абстрактномъ понятіи міровыхъ существъ, въ понятіи самой безконечной субстанціи, также являющейся для Спинозы вещью.---Отсюда безжизненность его системы, бездушность формъ, бѣдность понятій и выраженій, неумолимая суровость опредѣленій, совершенно согласующаяся съ абстрактностью его образа мышленія; отсюда же вполне послѣдовательно вытекало и его механическое воззрѣніе на природу».

Въ чемъ же,—разъ такъ—, противоположность вещи и лица, лежащая въ основѣ противоположности вождельнія и любви?—Въ томъ, что вещь характеризуется чрезъ свое внѣшнее единство, т. е. чрезъ единство суммы признаковъ, тогда какъ лицо имѣетъ свой существенный характеръ въ единствѣ внутреннемъ, т. е. въ единствѣ дѣятельности само-построенія,—въ томъ самомъ само-положеніи Я, о которомъ говоритъ Фихте. Слѣдовательно, тождество вещей устанавливается чрезъ тождество понятій, а тождество личности—чрезъ единство само-построяющей или само-полагающей ея дѣятельности. Но, далѣе, о двухъ вещахъ никогда нельзя въ строгомъ смыслѣ слова сказать, что они—«тождественны»; они—лишь «сходны», хотя бы даже и «во



всемъ—*κατὰ πάντα*», лишь подобны другъ другу, хотя бы и по всемъ признакамъ. Поэтому, тождество вещей можетъ быть родовымъ, генерическимъ, по роду (*identitas generica*, *ταυτότης τῇ ἰδεῖ*<sup>98</sup>), или видовымъ, специфическимъ, по виду (*identitas specifica*), однимъ словомъ—признаковымъ по тому или иному числу признаковъ, включая сюда совпаденіе по трансфинитному множеству признаковъ и даже,—предѣльный случай—,—по всемъ признакамъ, но все же—не нумерическимъ, не числовымъ, не по числу (*identitas numerica*, *ταυτότης κατ' ἀριθμόν*).

Понятіе о числовомъ тождествѣ неприменимо къ вещамъ: вещь можетъ быть лишь «такая же» или «не такая же», но никогда—«та же» или «не та же». Напротивъ, о двухъ личностяхъ, въ сущности говоря, нельзя говорить, что они «сходны», а лишь—«тождественны» или «нетождественны». Для личностей, какъ личностей, возможно или нумерическое тождество ихъ, или—никакого. Правда, говорятъ иногда о «сходствѣ личностей», но это—неточное слово-употребленіе, такъ какъ на самомъ-то дѣлѣ при этомъ разумѣется не сходство личностей, а сходство тѣхъ или иныхъ свойствъ ихъ психо-физическихъ механизмовъ, т. е. рѣчь идетъ о томъ, что,—хотя и въ личности—, но—не личность. Личность же, разумѣемая въ смыслѣ чистой личности, есть для каждаго Я лишь идеалъ,—предѣлъ стремленій и само-построенія. Но для любви *чистыхъ личностей*, т. е. такихъ личностей, которыя вполне овладѣли механизмомъ своихъ организацій,—которыя оухоотворили свое тѣло и свою душу, для любви такихъ личностей возможно лишь чистое нумерическое тождество, *ὁμοουσία*, тогда какъ для *чистыхъ вещей* возможно лишь чистое генерическое подобіе, *ὁμοιουσία*. Личности же не чистыя еще, личности, поскольку онѣ вещи, плотски, плотны, постольку и способны къ «уподобленію» вожделѣнію; а поскольку онѣ чисты и отрѣшились отъ «вещности», постольку способны къ «отождествленію» любви.

Но что же такое эта вещьность личности? Это—



тупое само-равенство ея, дающее для нея единство *понятія*, само-заключеннаго въ совокупности своихъ признаковъ, т. е. понятія мертваго и неподвижнаго. Иными словами, это есть ничто иное, какъ раціоналистическая «понятность» личности, т. е. подчиненность ея разсудочному закону тождества. Напротивъ, личный характеръ личности—это живое единство ея само-созидающей дѣятельности, творческое выхожденіе изъ своей само-замкнутости, или, еще, это есть неукладываемость ея ни въ какое понятіе, поэтому «непонятность» ея и, слѣдовательно, непріемлемость для раціонализма. Побѣда надъ закономъ тождества—вотъ что подымаетъ личность надъ безжизненною вещью и что дѣлаетъ ее живымъ центромъ дѣятельности. Но понятно, что дѣятельность, по самому существу ея, для раціонализма непостижима, ибо дѣятельность есть творчество, т. е. прибавленіе къ данности того, что еще не есть данность, и, слѣдовательно, преодоленіе закона тождества.

Раціонализмъ, т. е. философія понятія и разсудка, философія вещи и безжизненной неподвижности,—раціонализмъ, такимъ образомъ, еще разъ всецѣло связанъ съ закономъ тождества и можетъ быть сжато охарактеризованъ какъ философія оміусіанская. Это—философія плотская.

Напротивъ, христіанская философія, т. е. философія идеи и разума, философія личности и творческаго подвига, опирается еще разъ на возможность преодоленія закона тождества и можетъ быть охарактеризована какъ философія омоусіанская. Это—философія духовная.

Стремленіе къ чистому оміусіанству какъ къ своему предѣлу, опредѣляетъ исторію новой философіи въ Западной Европѣ; тяготѣніе къ чистому омоусіанству дѣлаетъ своеобразную природу русской и вообще православной философіи. При этомъ намъ нужды нѣтъ, что ни тамъ, на Западѣ, ни здѣсь, у насъ, нѣтъ доведеннаго до конца ни оміусіанскаго, ни омоусіанскаго мышленія. Да



мы знаемъ, что первое—и вообще невозможно, иначе какъ въ гееннѣ огненной, а второе—иначе какъ въ раю,—въ просвѣтленномъ и одухотворенномъ человѣчествѣ. Но тенденціи той и другой философіи настолько опредѣленны, что классификація ихъ по ихъ идеальнымъ предѣламъ законна и удобна.

Господствомъ западной философіи объясняется загнанность и малая употребительность термина «нумерическое тождество». Когда говорятъ о тождествѣ, то, болѣе или менѣе рѣшительно, погъ нимъ разумѣютъ полному подобія,—не болѣе,—какъ объ этомъ въ свое время, т. е. въ началѣ XIX вѣка, проговаривается Д е с т ю д е Т р а с и <sup>99</sup> («тождество,—говоритъ онъ—, это значитъ совершенное и полное подобіе; *identité veut dire similitude parfait et complète*») и какъ нынѣ объ этомъ опредѣленно сказалъ П а л а г і й <sup>100</sup>, а именно, что «та же самая истина» есть та—которая можетъ быть представлена (изложена) въ безконечно-многихъ согласующихся актахъ сужденія».—Эта-то, или этой подобная, мысль положена въ основу новѣйшаго опредѣленія тождества въ логистикѣ. Тутъ тождество окончательно и сознательно подмѣняется подобіемъ.

Уничтоженіе идеи нумерическаго тождества,—какъ сказано—, особенно ярко проявляется въ современной логикѣ. Но было бы слишкомъ обременительнымъ для читателей входить здѣсь въ подробности.

Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ съ тождествомъ нумерическимъ считались, попытка опредѣлить этотъ терминъ всегда оставалась или простымъ поясненіемъ, или указаниемъ, что источникъ идеи нумерическаго тождества должно искать въ само-тождествѣ сознанія. Такъ, А р и с т о т е л ь <sup>101</sup> опредѣляетъ описательно тождество въ словахъ: «ἡ ταυτότης ἐνότης τις ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν—тождество есть родъ единства въ существованіи, идетъ ли дѣло о нѣсколькихъ различныхъ существахъ (бытіяхъ), или объ одномъ единственномъ, которое рассматриваютъ, какъ нѣсколько. Такимъ, вотъ напимѣръ, образомъ говорятъ, что единствен-



ное и одно и то же существо тождественно самому себѣ, и тогда рассматриваютъ это существо, какъ если бы оно было двумя существами вмѣсто одного».

Съ другой стороны, уже по Лейбницу<sup>102</sup> въ само-сознаніи гдѣлается извѣстнымъ реальное, а вмѣстѣ съ тѣмъ моральное личное тождество.

Эту идею, хотя въ сильно измѣненномъ видѣ, какъ извѣстно, развили далѣе Кантъ<sup>103</sup>, а чрезъ него она легла въ основу системъ спекулятивнаго идеализма у Фихте и Шеллинга. Безчисленное множество разъ и въ разнообразнѣйшихъ варіаціяхъ повторялась философами самыхъ различныхъ направленій та основная тема, что идея тождества вообще есть отраженіе само-тождества Я (то—какъ продуктъ рефлексіи, то—какъ результатъ безсознательной проекціи и привычки), или, другими словами, что тождество въ собственномъ и первичномъ смыслѣ можетъ быть усматриваема лишь въ само-тождествѣ личности, а не въ само-подобіи вещи. Наконецъ, «старшина»<sup>104</sup> марбургской школы Германъ Когенъ<sup>105</sup> снова объявляетъ, что «само-тождество бытія есть рефлексъ тождества мышленія—die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens».

Общій выводъ изъ сказаннаго ясенъ: опредѣленіе тождества, чѣмъ оно строже, тѣмъ отчетливѣе обособляетъ въ свой предметъ тождество признаковое и тѣмъ рѣшительнѣе исключаетъ изъ разсмотрѣнія своего тождество нумерическое; при этомъ оно имѣетъ гдѣло исключительно съ вещами. Напротивъ, когда считаются съ тождествомъ нумерическимъ, то тогда могутъ лишь описывать его, пояснять его, ссылаясь на источникъ происхожденія идеи тождества, и при этомъ названный источникъ, названное перво-тождество находясь въ нѣдрахъ живой личности.

Естественно, что иначе и быть не можетъ. Въ нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности. Отгдѣлитъ нумерическое тождество—это значило бы опредѣлитъ личность<sup>106</sup>. А опредѣлитъ—это значитъ дать понятіе.



Дати же понятіє личности невозможно, ибо тѣмъ-то она и отличается отъ вещи, что, въ противоположность послѣдней, подлежащей понятію и поэтому «понятной», она «непонятна», выходитъ за предѣлы всякаго понятія, трансцендентна всякому понятію. Можно лишь создать символъ коренной характеристики личности, или же значекъ, слово, и, не опредѣляя его, ввести формально въ систему другихъ словъ, и распорядитъся такъ, чтобы оно подлежало общимъ операціямъ надъ символами, «какъ если бы» было въ самомъ дѣлѣ знакомъ понятія. Что же касается до содержанія этого символа, то оно не можетъ быть разсудочнымъ, но—лишь непосредственно переживаемымъ въ опытѣ само-творчества, въ дѣятельномъ само-построеніи личности, въ тождествѣ духовнаго само-сознанія. Вотъ почему терминъ «нумерическое тождество» есть лишь символъ, а не понятіє.

Каковъ же общій выводъ всего отступленія?—Необходимость строгаго разграниченія тождества нумерическаго и тождества генерическаго и, отсюда, строгое разграниченіє любви, какъ психологическаго состоянія, соотвѣтствующаго вещной философіи, отъ любви, какъ онтологическаго акта, соотвѣтствующаго философіи личной. Иными словами, христіанская любовь должна быть самымъ непрекословнымъ образомъ изъята изъ области психологіи и передана въ сферу онтологіи. И только принявъ во вниманіє это требованіє, читатель можетъ понять, что все сказанное о любви и все то, что предстоитъ еще сказать,—не метафора, а точное выраженіє истиннаго нашего разумѣнія.

Познаніє человекомъ Бога неминуемо открывається и выявляетъ себя дѣятельною любовью къ твари, какъ уже данною мнѣ въ непосредственномъ опытѣ. А проявленная любовь къ твари созерцается предметно какъ красота. Отсюда—наслажденіє, радованіє, утѣшеніє любовью при созерцаніи ея. То же, что радуется,—называется



красотою;—любовь, какъ предметъ созерцанія — есть красота.

Моя духовная жизнь, моя жизнь въ Духѣ, совершающееся со мною «бого-уподобленіе» есть красота,—та самая красота перво-зданной твари, о которой сказано: «И видѣ Богъ вся елика сотвори: и се добра зѣло» (Быт 1:1).

Любить невидимаго Бога—это значитъ пассивно открывать передъ Нимъ свое сердце и ждать Его активного откровенія такъ, чтобы въ сердце нисходила энергія Божественной любви: «Причина любви къ Богу есть Богъ—*causa diligendi Deum Deus est*»,—говоритъ Бернардъ Клервосскій<sup>107</sup>. Напротивъ, любить видимую тварь—это значитъ давать воспринятой Божественной энергіи открываться,—черезъ воспринявшаго,—во внѣ и окрестъ воспринявшаго,—такъ же, какъ она дѣйствуетъ въ самомъ Троицѣстасномъ Божествѣ,—давать ей переходить на другого, на брата. Для собственныхъ человѣческихъ усилій любовь къ брату абсолютно невозможна. Это—дѣло силы Божіей. Любя, мы любимъ Богомъ и въ Богѣ.

Только познавшій Троицаго Бога можетъ любить истинною любовью. Если я не позналъ Бога, не пріобщился Его Существо, то я не люблю. И еще обратно: если я люблю, то я пріобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не пріобщился и не знаю. Тутъ—прямая зависимость знанія и любви къ твари. Центромъ исхожденія ихъ является пребываніе меня въ Богѣ и Бога во мнѣ.

«А что мы познали его, узнаемъ изъ того, что соблюдаемъ Его заповѣди. Кто говоритъ: «Я позналъ Его», но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ—лжецъ, и нѣтъ въ немъ истины; а кто соблюдаетъ слово Его, въ томъ истинно любовь Божія совершилась: изъ сего узнаемъ, что мы—въ Немъ. Кто говоритъ, что пребываетъ въ Немъ, тотъ долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступалъ---» (1 Іо 2:3,6). Но пока еще это взаимо-со-пребываніе Бога и человѣка есть положеніе свободной вѣры, и не фактъ принудительно-властнаго опыта.



Почти исключительно этой зависимости посвящены Іоанновы Писанія <sup>108</sup>.

Будемъ любить другъ друга—ἀλλήλους—, потому что любовь—отъ Бога—ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν—, и всякій любящій рожденъ отъ Бога—ἐκ τοῦ Θεοῦ—и знаетъ—γινώσκει— Бога; кто не любитъ Бога, тотъ не позналъ Бога—οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν—, потому что—ὅτι—Богъ есть любовь» (1 Іо 4 7,8).—«Всякій любящій рожденъ отъ Бога». Это— не только измѣненіе, или улучшение, или усовершенствованіе; нѣтъ, это есть, именно, исхожденіе «отъ—ἐκ—Богa», пріобщеніе Святому. Любящій возродился или родился во второй разъ,—въ новую жизнь; онъ согласился «чадомъ Божіимъ—τέκνον Θεοῦ», пріобрѣлъ новое бытіе и новую природу, былъ «мертвъ и оживъ» для перехода въ новое царство дѣйствительности (это-то и говоритъ притча о блудномъ сынѣ, Лк 15<sup>11</sup>). Пусть другимъ,—людямъ съ «окаменѣвшимъ сердцемъ»—, онъ продолжаетъ казаться тѣмъ же, просто человѣкомъ. Но на дѣлѣ въ невидимыхъ нѣдрахъ его «блудной» души произошло таинственное пресуществленіе. Ἐποχὴ и агонія абсолютнаго скепсиса были лишь муками рожденія изъ тѣсной и темной утробы плотской жизни въ необъятную ширь жизни безконечной и все-свѣтлой. Любящій перешелъ отъ смерти къ жизни, изъ царства вѣка сего въ Царство Божіе. Онъ согласился «причастникомъ Божескаго естества—θείας κοινωνός φύσεως» (2 Пет 1 4). Онъ явился въ новый міръ Истины, въ которомъ можетъ расти и развиваться; въ немъ пребываетъ сѣмя Божіе,—сѣмя божественной жизни (1 Іо 3 9), сѣмя самой Истины и подлиннаго вѣдѣнія. Зная Истину, онъ понимаетъ теперь почему произошло съ нимъ такое измѣненіе: «Мы знаемъ о́бдари, что мы перешли изъ смерти въ жизнь [и, тѣмъ самымъ,—изъ тѣмны невѣдѣнія въ свѣтъ истины] потому что—ὅτι—любимъ братьевъ; не любящій брата пребываетъ въ смерти. Ненавидящій брата своего— не имѣетъ жизни вѣчной, въ немъ пребывающей» (1 Іо 3 14,15). Но это — не въ тавтологическомъ значеніи, не въ томъ смыслѣ, что «не имѣетъ жизни вѣчной» есть дру-



гой лишѣ словесный оборотъ для «ненавидящій» и «не любящій», а въ значеніи метафизической связи двухъ состояній. «Не имѣющій жизни вѣчной», т. е. не вошедшій въ жизнь Троицы и любитѣ-то не можетѣ, ибо самая любовь къ брату есть нѣкое проявленіе, какъ бы истеченіе Божественной силы, лучащейся отъ любящаго Бога. Обычное,—морализирующее—, толкованіе дѣлаетъ плоскимъ и прѣснымъ глаголъ Тайновидца, разслабляетъ метафизическую цѣпь, сковывающую эти два акта,—познанія и любви. Да и вообще,—кстати замѣчу—, чѣмъ массивнѣе и метафизически-грубѣе и архаичнѣе мыслятся религіозныя понятія, тѣмъ глубже символизмъ ихъ выраженія и, значитѣ, тѣмъ ближе мы подходимъ къ подлинному постиженію собственно-религіознаго переживанія. Этою сгущенностью и уплотненностью религіозныхъ понятій характеризуется все наше богослуженіе, относясь къ протестантскому и сектантскому, какъ старое красное вино—къ тепловатой сахарной водицѣ.—Напомню, хотя бы, порядокъ богослуженія предъ «Вѣрую» за литургіей вѣрныхъ:

Діаконъ возглашаетъ: «Возлюбимъ другъ друга да единомысліемъ исповѣмъ, — ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν <sup>109</sup>—,...» Чтò же именно исповѣмъ? На это отвѣчаетъ ликъ,—т. е., въ сущности, вѣрующіе въ лицѣ своихъ представителей—, подхватывая и доканчивая возгласъ діакона: «...Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздѣльную — Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον». Тогда іерей трижды покланяется и глаголетъ тайно: «Возлюблю я, Господи, крѣпосте моя, Господь утвержденіе мое и прибѣжище мое»; если же священниковъ нѣскольکو, то они, сверхъ того, выражаютъ другъ другу свою любовь братскимъ цѣлованіемъ и взаимно свидѣтельствуютъ: «Христосъ посреди насъ». Послѣ этого само-собиранія въ любви Церкви, какъ цѣлаго, необходимо отбегиненіе ото всего внѣшняго, ото всего этой любви непричастнаго, отъ чуждаго церкви,—міра. Поэтому діаконъ возглашаетъ: «Двери, двери, премудростію вонмемъ — τὰς θύρας, τὰς θύρας ἐν σοφίᾳ



πρόσφωμεν»; т. е. «заприте двери, чтобы не вошелъ кто-нибудѣ чужой: мы будемъ внимать мудрости»; замѣтимъ, что славянскій переводъ реченія «ἐν σοφίᾳ πρόσφωμεν» чрезъ «п р е м у д р о с т ѣ ю в о н м е м ѣ» — невѣренъ, и требуется перевести этотъ оборотъ посредствомъ «п р е м у д р о с т и в о н м е м ѣ»<sup>110</sup>. Теперь когда все, что нужно для исповѣданія Троицы едино-сущной и нераздѣльной, подготовлено, слѣдуетъ и сама «мудрость»: народъ — ὁ λαὸς —, т. е. самое тѣло церковное, поетъ «Символъ Вѣры». Но вспомнимъ, чтѣ такое есть «Символъ Вѣры». Это — и исторически, и метафизически есть ничто иное, какъ распространенное изложеніе, какъ объяснительная амплификація, какъ разчлененіе крещальной формулы: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»<sup>111</sup>. Произнося эту формулу, мы мыслимъ именно все то, что содержится въ Символѣ Вѣры. Но, далѣе, чтѣ такое крещальная формула? — Это, въ сущности говоря, ни болѣе ни менѣе, какъ выраженіе догмата едино-сущія Пресвятой Троицы. Такимъ образомъ, все предваряющее «Вѣрую» оказывается подготовкою ко «вниманію» слова «едино-сущіе, ὁμοουσία». «Едино-сущіе» и есть «премудрость».

Идея такого порядка богослуженія ясна: любовь взаимная одна только и бываетъ условіемъ едино-мыслія — ὁμο-νοία —, единой мысли любящихъ другъ друга, въ противоположность съ внѣшнимъ отношеніемъ другъ къ другу, дающимъ не болѣе, какъ подобно-мысліе — ὁμοι-νοία —, на которомъ основывается мірская жизнь, — наука, общественность, государственность и т. д. А едино-мысліе даетъ почву, на которой возможно совмѣстное исповѣданіе — ὁμο-λογήσωμεν —, т. е. постиженіе и признаніе догмата едино-сущія: ἐν ὁμολοίᾳ, въ — или посредствомъ этого едино-мыслія мы касаемся тайны Трїединого Божества.

Та же идея о неразрывности связи между внутреннимъ единствомъ вѣрующихъ и познаніемъ, а потому и прославленіемъ Бога, который есть «Троица во едїницѣ», содержится и въ іерейскомъ возгласеніи на литургїи: «И даждѣ намъ едїнѣми устѣми и едїнѣмъ сердцемъ славить и воспѣвать пречестное и великолѣпное имя Твое, Отца и Сына



и Святаго Духа, нѣнѢ и присно и во вѣки вѣковѢ—καὶ δὲς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάν-  
τιμον καὶ μέγαλοπρεπές ὄνομα σου <sup>112</sup>. Разница — лишь вЪ до-  
полнительномЪ моментѢ прославленія имени Трїединого  
Бога,—прославленія вытекающаго изЪ исповѣданія вѣрую-  
щими этого е д и н а г о, вѢ трехЪ именахЪ сказуемаго Имени.

Точно такЪ же, не юридически-моральный, а метафизиче-  
скій смѣслЪ имѣетЪ положеніе: «Кто говоритЪ, что онЪ во  
свѣтѢ [вѢ истинѢ], а ненавидитЪ брата своего, тотЪ во  
тмѣ [вѢ невѣгѣніи]. Кто любитЪ брата своего, тотЪ  
пребываетЪ во свѣтѢ, и нѣтъ вѢ немЪ соблазна [т. е.  
тмѣ невѣгѣнія]; а кто ненавидитЪ брата своего, тотЪ  
находится во тмѣ и во тмѣ ходитЪ, и не знаетЪ, куда  
идетЪ, потомучто тма ослѣпила ему глаза» (1 І о 2 9-11).  
СвѣтѢ—Истина <sup>113</sup>, и эта Истина непремѣнно выявляетЪ  
себя; видѢ ея перехода на другого—любовѢ, точно такЪ же,  
какЪ видѢ перехода на другого упорствующей, не желаю-  
щей признатѢ себя за таковую тмѣ-невѣгѣнія — нена-  
вистѢ. «Кто гѣлаетЪ добро, тотЪ отЪ Бога; а гѣлаю-  
щій зло не видѣлЪ Бога» (3 І о 11). Внутреній свѣтѢ  
души вѢ себѢ и его явленіе вѢ другомЪ такЪ точно со-  
отвѣтствуютЪ другѢ другу, что по колебанію одного  
можно рѣшительно заключатЪ о другомЪ. Нѣтъ любви—,  
значитЪ, нѣтъ истинѢ; естѢ истина—, значитЪ, неотмѣнно  
естѢ и любовь. «Всякій пребывающій вѢ НемѢ, не согрѣ-  
шаетЪ, всякій согрѣшающій не видѣлЪ Его и не позналЪ  
Его» (1 І о 3 5). «Всякій рожденный отЪ Бога не гѣлаетЪ  
грѣха, потомучто сѣмя Его—σπέρμα αὐτοῦ—пребываетЪ вѢ  
немЪ; и онЪ не можетЪ грѣшитЪ, потомучто онЪ  
рожденЪ отЪ Бога. Дѣти Божїи и дѣти дїавола узнаются  
такЪ: всякій, не гѣлающій правды, не естѢ отЪ Бога, рав-  
но и не любящій брата своего» (1 І о 3 9,10). Любовь сѢ  
такою же необходимостью слѣдуетЪ изЪ познанія Бога,  
сѢ какою свѣтѢ лучится отЪ свѣтилника и сѢ какою  
ночное благоуханіе струится отЪ раскрышейся чашечки  
цвѣтка: «познаніе гѣлается любовью — ἡ γνῶσις ἀγάπῃ  
γίνεται» <sup>114</sup>. Поэтому, взаимная любовь учениковЪ Христо-



вѣхъ естъ знаменіе, знакъ ихъ наученности, ихъ вѣдѣнія, ихъ хожденія въ истинѣ. Любовь естъ собственный признакъ, по которому признается ученикъ Христовъ: «По тому узнаютъ всѣ, что вы—Мои ученики, если будете имѣти любовь—ἀγάπην—между собою» (Іо 13 35).

Но нельзя было бы сдѣлать бѣлой отъ ошибки, какъ отождествивъ духовную любовь вѣдающаго Истину съ альтруистическими эмоціями и стремленіемъ ко «благу человѣчества», въ лучшемъ случаѣ опирающимися на естественное сочувствіе или на отвлеченныя идеи. Для «любви» въ послѣднемъ,—і у д е й с к о м ъ—, смѣслъ все начинается и кончается въ эмпирическомъ дѣлѣ, цѣнность подвига опредѣляется его зримымъ дѣйствіемъ. Но для духовной любви,—въ смѣслѣ христіанскомъ—, эта цѣнность—лишь мишура. Даже нравственная дѣятельность,—какъ-то филантропія и т. п., взятая сама по себѣ—,—совершенное ничто. Не внѣшность, не «кожа» особыхъ дѣятельностей желательны, а богатая жизнь, переливающаяся въ каждомъ творческомъ движеніи личности. Но «кожа», какъ «кожа», эмпирическая внѣшность, какъ таковая, всегда допускаетъ поддѣлку. Ни одно время не смѣетъ отрицать, что «лже-апостолы, лукавые дѣлатели принимаютъ видъ апостоловъ Христовыхъ»; что даже «самъ сатана принимаетъ видъ Ангела Свѣта» (2 Кор 11 13, 14). Но если все внѣшнее можетъ быть поддѣлываемо, то даже высшій подвигъ и высшая жертва,—жертва жизнью своею,—сами по себѣ—,—ничто:

«Если я языками  
людей глаголю  
и даже ангеловъ,—  
любви же не имѣю.  
являюсь мѣстою я звенящей,  
илъ кимваломъ звучащимъ.

И если пророчество имѣю,  
и знаю тайны всѣя,  
и всю науку,—  
и если вѣру всю имѣю,  
чтобъ горы представлять,



любви же не имѣю:  
нѣтъ пользы мнѣ.

И если все раздамъ имущество свое  
и если тѣло я предамъ свое,  
чтобъ бытъ сожженнымъ мнѣ,—  
любви же не имѣю:  
нѣтъ пользы мнѣ

(1 Кор 13 1-3) <sup>115</sup>.

Такъ называемая «любовь» внѣ Бога есть не любовь, а лишь естественное, космическое явленіе, столь же мало подлежащее христіанской безусловной оцѣнкѣ, какъ и фізіологическія функціи желудка. И, значитъ, тѣмъ болѣе само собою ясно, что здѣсь употребляются слова «любовь» «любить» и производныя отъ нихъ въ ихъ христіанскомъ смыслѣ и остаются безъ вниманія привычки семейныя, родовыя и національныя, эгоизмъ, тщеславіе, властолюбіе, похоть и прочіе «отбросы человѣческихъ чувствъ», прикрывающіеся словомъ любовь <sup>116</sup>.

Истинная любовь есть выходъ изъ эмпирическаго и переходъ въ новую дѣйствительность.

Любовь къ другому есть отраженіе на него истиннаго вѣдѣнія; а вѣдѣніе есть откровеніе Самой Трѣипостасной Истинны сердца, т. е. пребываніе въ душѣ любви Божіей къ человѣку: «если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь его совершенна есть въ насъ» (1 Іо 4 17),—мы вошли съ Нимъ не только въ безличное, промыслительное - космическое отношеніе, но и въ личное отче-сыновнее общеніе. Поэтому-то, «если сердце наше не осуждаетъ насъ»,—но, конечно, самое-то сердце должно бытъ для своего сужденія хотъ сколько-нибудь очищеннымъ отъ коры скверны, истлившей его поверхность, и способнымъ судить о подлинности любви—, т. е. если мы сознаемъ сознаніемъ оцѣломудреннымъ, что дѣйствительно любимъ, «не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истинною» (1 Іо 3 18), что мы дѣйствительно получили новую сущность, дѣйствительно вошли въ личное общеніе съ Богомъ,—то «мы имѣемъ дерзновеніе къ Богу» (1 Іо 1 11),



ибо плотской обо всемъ судитъ по плотскому. Вѣдѣ «кто сохраняетъ заповѣди Его, тотъ пребываетъ въ Немъ, и Онъ въ томъ» (1 Іо 3<sub>11</sub>); если мы любимъ Его, то «мы въ Немъ пребываемъ и Онъ въ насъ» (1 Іо 4<sub>13</sub>).

Мы говоримъ «любовь». Но, спрашивается, въ чемъ же конкретно выражается эта духовная любовь?— Въ преодоленіи границъ самости, въ выходе изъ себя,— для чего нужно духовное общеніе другъ съ другомъ. «Если мы говоримъ, что имѣемъ общеніе съ Нимъ [Богомъ], а ходимъ во тьмѣ, то лжемъ и не поступаемъ по истинѣ; если же ходимъ въ свѣтѣ, подобно какъ Онъ въ свѣтѣ, то имѣемъ общеніе другъ съ другомъ» (1 Іо 4<sub>13</sub>).

Абсолютная Истина познается въ любви. Но слово «любовь», какъ уже разбъяснено, разумѣется не въ смѣслѣ субъективно-психологическомъ, а въ смѣслѣ объективно-метафизическомъ. Не то, чтобы самая любовь къ брату была содержаніемъ Истины, какъ утверждаютъ это толстовцы и другіе имъ подобныя религіозныя нигилисты; не то, чтобы ею, этою любовію къ брату все исчерпывалось. Нѣтъ, и нѣтъ. Любовь къ брату—это явленіе другому, переходъ на другого, какъ бы в теченіе въ другого того вхожденія въ Божественную жизнь, которое въ самомъ Бого-общающемся субъектѣ сознается имъ какъ вѣдѣніе Истины. Метафизическая природа любви—въ сверхъ-логическомъ преобораніи голаго само-тождества «Я=Я» и въ выходе изъ себя; а это происходитъ при истеченіи на другого, при вліянніи въ другого силы Божіей, расторгающей узъ человѣческой конечной самости. Въ силу этого выхода Я дѣлается въ другомъ, въ не-Я, этимъ не-Я, дѣлается едино-сущнымъ брату,—е д и н о-сущнымъ (ὁμοούσιος), а не только подобно-сущнымъ (ὁμοιοούσιος), каковое подобно-сущіе и составляетъ морализмъ; т. е. тщетную внутренне-безумную попытку человѣческой, внѣ-божественной любви. Подвигаясь на дѣ логическимъ, безсодержательно-пустымъ закономъ тождества и отождествляясь съ любимымъ братомъ, Я тѣмъ самымъ свободно дѣлаетъ себя не-Я или, выражаясь языкомъ священныхъ пѣснопѣній, «о п у с т о ш а е т ъ» себя



«истощаетъ», «обхищаетъ», «уничжаетъ» (ср. Фил 27) <sup>117</sup>, т. е. лишаетъ себя необходимо - данныхъ и присущихъ ему атрибутовъ и естественныхъ законовъ внутренней дѣятельности по закону онтологическаго эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытія Я выходитъ изъ своего рубежа, изъ нормы своего бытія и добровольно подчиняется новому образу, чтобы тѣмъ включить свое Я въ Я другого существа, являющееся для него не-Я. Такимъ образомъ, безличное не-Я дѣлается лицомъ, другимъ Я, т. е. Ты. Но въ этомъ-то «обнищаніи» или «истощаніи» Я, въ этомъ «опустошеніи» или «кенозисѣ — *kénōsis*» себя происходитъ обратное возстановленіе Я въ свойственной ему нормѣ бытія, причемъ эта его норма является уже не просто данною, но и оправданою, т. е. не просто наличною въ данномъ мѣстѣ и моментѣ, но имѣющею вселенское и вѣчное значеніе. Въ другомъ, чрезъ униженіе свое, образъ бытія моего находитъ свое «искупленіе» изъ-подъ власти грѣховнаго само-утвержденія, освобождается отъ грѣха обособленнаго существованія, о которомъ гласили греческіе мыслители <sup>118</sup>, и въ третьемъ, какъ искупленный, «прославляется», т. е. утверждаетъ въ своей нетлѣнной цѣнности. Напротивъ, безъ униженія Я влагѣло бы нормою своею лишь въ потенціи, но не въ актѣ. Любовь и есть «да», говоримое Я самому себѣ; ненависть же—это «нѣтъ» себѣ. Непереводимо, но выразительно эту идею Р. Гамерлингъ <sup>119</sup> отчеканиваетъ въ формулѣ: любовь есть «*das lebhafteste Sich-selbst-bejahen des Seins*—живое себѣ-самому-«да» бытія». Любовь сочетаетъ цѣнность съ данностью <sup>120</sup>, вноситъ въ ускользающую данность долженствованіе, долгъ; а долгъ, вѣдь, и есть то, что даетъ данности долготу; безъ долга, она «рѣи», а съ долгомъ—«μένει». Это любовь единитъ два міра: «въ томъ и великое, что тутъ тайна,—что мимоидущій ликъ земной и вѣчная Истина соприкоснулись тутъ вмѣстѣ» <sup>121</sup>.

Любовь любящаго, перенося его Я въ Я любимого, въ Ты, тѣмъ самымъ даетъ любимому Ты силу познавать въ



Богъ Я любящаго и любитъ его въ Богъ. Любимый самъ дѣлается любящимъ, самъ подымается надъ закономъ тождества и въ Богъ отождествляетъ себя съ объектомъ своей любви. Свое Я онъ переноситъ въ Я перваго чрезъ посредство третьяго и т. д. Но эти взаимныя само-преда-нiя, само-истощанiя, само-уничиженiя любящихъ только для разсудка представляются рядомъ, игущимъ въ безпредѣль-ность. Подымаясь надъ границами своей природы, Я выхо-дитъ изъ временно-пространственной ограниченности и входитъ въ Вѣчность. Тамъ весь процессъ взаимо-отно-шенiя любящихъ есть единый актъ, въ которомъ синте-зируется безконечный рядъ, безконечная серiя отдѣльныхъ моментовъ любви. Этотъ единый, вѣчный и безконечный актъ есть едино-сущiе любящихъ въ Богъ, при чемъ Я является однимъ и тѣмъ же съ другимъ Я и, вмѣстѣ, отличнымъ отъ него. Каждое Я есть не-Я, т. е. Ты, въ силу отказа отъ себя ради другого, и—Я, въ силу отказа отъ себя другого Я ради перваго. Вмѣсто отдѣльныхъ, разрозненныхъ, само-упорствующихъ Я получается двои-ца, — дву-единое существо, имѣющее начало единства своего въ Богъ: «*finis amoris, ut duo unum fiant; предѣлъ любви—да двое едино будутъ*». Но, притомъ, каждое Я, какъ въ зеркалѣ, видитъ въ образѣ Божiемъ другого Я свой образъ Божiй.

Эта двоица сущностию своею имѣетъ любовь и, какъ конкретно-воплощенная любовь, она прекрасна для предметнаго созерцанiя. Если для перваго Я исходною точ-кою едино-сущiя бываетъ истина, а для втораго, для Ты,—любовь, то у третьяго Я, у Онъ, такою точкою опоры будетъ уже красота. Въ немъ красота возбуждаетъ лю-бовь, а любовь даетъ вѣдѣнiе истины. Наслаждаясь кра-сотою двоицы Онъ любитъ ее и чрезъ то — познаетъ, утверждая каждаго, каждое Я въ его вполнотѣ само-быт-ности. Этимъ утвержденiемъ своимъ созерцающее Я воз-становляетъ само - тождество созерцаемыхъ вполнотъ: перваго Я, какъ Я любящаго и любимаго; втораго Я, какъ Я любимаго и любящаго, — какъ Ты. Тѣмъ самымъ,



чрезъ отгачу себя двоицѣ, разрывомъ оболочки своей само-замкнутости, третѣе Я пріобщается ея едино-сущію въ Богѣ; а двоица дѣлается троицею. Но Онѣ, это третѣе Я, какъ созерцающее двоицу предметно, само является началомъ для новой троицы. Третьими Я всѣ троицы срастаются между собою въ едино-сущное цѣлое—въ Церковь или Тѣло Христово, какъ предметное раскрытіе Ὑποστάσεως Божественной любви. Каждое третѣе Я можетъ быти первымъ во второй троицѣ и вторымъ—въ третѣей, такъ что эта цѣпь любви, начинаясь отъ Троицы Абсолютной,—которая силою своею, какъ магнитъ бахрому изъ желѣзныхъ опилокъ, сдерживаетъ все—, простирается дальше и дальше. Любовь, по бл. А в г у с т и н у, есть «нѣкоторая жизнь, сочетающая или сочетаетъ стремящаяся—*vita quaedam copulans vel copulare appetens*» <sup>122</sup>. Подобную мысль высказываетъ и Іоаннъ Скоттъ Эригена <sup>123</sup>: «Любовь,—говоритъ онѣ,—есть связъ или путь, посредствомъ которыхъ всѣ вещи сочетаются неизреченною дружбою и неразрывнымъ единствомъ—*Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*». Это и есть вѣяніе Духа Святого, утѣшающаго радостію созерцанія, вездѣ-сущаго и все исполняющаго сокровищемъ благимъ, подающаго жизнь и своимъ вселеніемъ очищающаго міръ отъ всякой скверны. Но для осознанія живо-творческая дѣятельность Его дѣлается явною лишь при высшемъ прозрѣніи духовности.

Такова схема само-обоснованія личностей. Но какъ конкретно раскрываетъ себя любовь,—эта центро-бѣжная сила бытія, исходящая отъ знающаго Истину? Не входя въ подробности, напомнимъ лишь обще-извѣстное мѣсто (1 Кор 13 1-7) изъ Павлова «Гимна любви» <sup>124</sup>, въ которомъ сказано все:

«Любовь долготерпитъ:

милосердствуетъ любовь,  
не завидуетъ любовь,



не превозносится,  
не надмѣвается,

не знаетъ безобразія,  
не ищетъ своего,  
не прогнѣвается,  
не мыслитъ зла,  
не радуется о неправдѣ.  
А сорадуется истинѣ,

все покрываетъ,  
всему вѣруетъ,  
всего надѣется,  
все переноситъ».

Однако, каждая изъ вѣпостасей троицы, имѣя въ себѣ духовную жизнь,—знаніе-любовь-наслажденіе—, въ разныхъ метафизическихъ аспектахъ, сообразно особому положенію въ троицѣ отличается и особымъ типомъ духовной жизни своей, особымъ устройствомъ ея, особымъ складомъ всего пути къ Богу. Это придаетъ своеобразный, тотъ или иной, оттѣнокъ ея знанію, ея любви и ея радости: такъ, любовь первой вѣпостаси—пламенная, ревнивая; второй—кроткая, жертвенная; а третьей — восторженная, трепетная.

Не интуиція и не дискурсія даютъ вѣдѣніе Истины. Оно возникаетъ въ душѣ отъ свободнаго откровенія самой Трѣвѣпостасной Истины, отъ богатнаго посѣщенія души Духомъ Святѣмъ. Начаткомъ такого посѣщенія бываетъ волевой актъ вѣры, абсолютно-невозможный для самости человѣческой и совершающійся чрезъ «привлеченіе» Отцомъ, Сущимъ на Небесахъ (Іо 5<sup>11</sup>). Но тотъ, кто совершилъ подвигъ вѣры, не знаетъ, Чѣю силою совершенъ онъ. Только повѣривъ въ Сына и получивъ въ Немъ обѣтованіе Духа Святого, вѣрующій узнаетъ, кто есть Отецъ (Лк 10<sup>22</sup>), — только въ Сынѣ Божіемъ узнаетъ Отца, какъ Отца, и оттого самъ дѣлается сыномъ. Чрезъ Сына получаетъ онъ Духа Святого и тогда, въ Утѣшителѣ, созерцаетъ несказанную красоту сущности Божіей, радуется неизъяснимымъ трепетомъ, видя внутри



сердца своего «свѣтъ умный» или «свѣтъ еаворскій»<sup>125</sup>; и самъ онъ дѣлается духовнымъ и прекраснымъ. Такъ, слышимъ мы объ этомъ въ тропарѣ преп. Сергію Рагонежскому:

«—вселися въ тя Пресвятый Духъ,  
Его же дѣйствіемъ свѣтло украшенъ еси»,

т. е. Святой Духъ прямо называется Источникомъ и Причинителемъ свѣтлой красоты Преподобнаго. «Свѣтъ умный», соединяющійся иногда съ духовною «теплотою» и «благоуханіемъ»—это и есть искомая нами разумная интуиція, интуиція, включающая въ себя рядъ своихъ обоснованій,—совершенная красота какъ синтезъ абсолютной конкретной данности съ абсолютною разумною оправданностью. Свѣтъ умный—это свѣтъ Самого Трїипостаснаго Божества, сущность Божественная, которая не просто дается, но само-дается. Это—«свѣтъ разума», возсіявшій для міра отъ Рождества Господа Іисуса Христа, какъ и поется въ тропарѣ Рождеству:

«Рождество твое Христе Боже нашъ,  
возсія мірови свѣтъ разума---».

Это—«Свѣтъ Христовъ», который «просвѣщаетъ всѣхъ». Это—тотъ самый «свѣтъ мысленный», ради котораго «гуша утренюетъ Тебѣ», Богу, какъ говоритъ св. Церковь,—свѣтъ любви Божіей, о которой молимся:

«Любовію о з а р и, молюся,  
видѣти тя Слове Божій»<sup>126</sup>,

тотъ свѣтъ, въ зрѣніи котораго — созерцаніе Божіе и потому—спасеніе насъ, не могущихъ бытъ внѣ Бога. Не молится ли православный:

«Спаси мя Твоимъ о сі я н і е м ъ»?<sup>127</sup>.

И, узрѣвъ свѣтъ, не успокаивается ли онъ:

«Не ибо есмь единъ, съ тобою Христе мой, свѣтомъ т р и с о л н е ч н ы м ъ, просвѣщающимъ міръ»<sup>128</sup>.



И не воздасть ли онъ на утренѣ хвалы «Отцу свѣтовъ» или, точнѣе, «свѣтилъ» <sup>129</sup> (Іак 1 17),

«показавшему намъ свѣтъ»?

И еще, готовясь дать отпускъ, не произноситъ ли іерей безконца умилительной молитвы:

«Христе, свѣте истинный, просвѣщая и освящая всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, да знаменуется на насъ свѣтъ лица твоего, да въ немъ узримъ свѣтъ неприступный---»?

Напомнимъ наконецъ:

«Свѣте тихій святѣя славы, безсмертнаго Отца, небеснаго, святаго блаженнаго, Іисусе Христе:

«Пришедше на западъ солнца, видѣвше свѣтъ вечерній,

«Поемъ Отца, Сына и Святаго Духа Бога.

«Достойнъ еси во вся времена вѣмъ быти гласы преподобными, Сыне Божій животъ да яй:

«тѣмъ же міръ Тя славитъ».

Тутъ выпукло обрисовывается связъ всѣхъ разбираемыхъ нами идей. Господь Іисусъ—кроткій, тихій свѣтъ отъ святой славы безсмертнаго, значитъ, святого, и потому блаженнаго Отца Небеснаго. Но Онъ, это тихое Солнце міру, взошло на землѣ и затѣмъ закатилось, снова стало какъ бы не съ нами. Мы видѣли свѣтъ этого закатнаго Солнца и въ немъ, въ свѣтъ этого Свѣта «узрѣли свѣтъ» Присносущной Троицы. Поэтому и воспѣваемъ теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа,—Бога; Сына же Божія, тѣмъ трисолнечнымъ просвѣтлѣніемъ твари дающаго жизнь міру, міръ славитъ въ благодарныхъ вѣснопѣніяхъ.

Но это—почти наудачу взятыя,—изъ безчисленнаго множества прочихъ—, мѣста о свѣтѣ оазорскомъ. Идея свѣта богатнаго—одна изъ немногихъ основныхъ идей всего богослуженія, ибо богослуженіе составлялось людьми духо-носными, людьми по опыту познавшими богатное вѣдѣніе. Да, свѣтъ духовный...



Свѣтъ уже и въ чувственномъ созерцаніи есть преимущественно само по себѣ прекрасное, интуитивно прекрасное. Все прочее,—какъ-то звукъ, запахъ, теплота и т. д.—, бываетъ прекрасно скорѣе чрезъ ритмическое расчлененіе; оно прекрасно не въ собственномъ, интуитивномъ смыслѣ, а въ смыслѣ извѣстной интеллектуальной удовлетворенности. Обратимъ вниманіе и на то, что тонъ, самъ по себѣ, въ своей абсолютной высотѣ почти даже не запоминаемъ, а запахъ или вкусъ—даже и не воспроизводимъ въ представленіи. Относительная высота тоновъ, т. е. нѣкоторое безсознательно воспринимаемое раціональное содержаніе,—вотъ что составляетъ предметъ музыкальнаго наслажденія <sup>130</sup>: по остроумному выраженію Лейбница, душа, слушая музыку, «безсознательно упражняется въ ариѳметикѣ» <sup>131</sup>, т. е. въ той дѣятельности, которая всегда считалась образцомъ и типомъ раціональности. Свѣтъ же прекрасенъ помимо всякихъ расчлененій, помимо формы,—въ себѣ, и онъ дѣлаетъ собою прекраснымъ все зримое. «Нѣтъ столъ отталкивающаго объекта, котораго интенсивный свѣтъ не дѣлалъ бы красивымъ,—говоритъ одинъ почти современный писатель. И стимулъ, который онъ даетъ чувствамъ, и присущее ему свойство какой-то безконечности, подобно пространству и времени, придаетъ всякой матеріи веселый видъ» <sup>132</sup>. Красота, какъ нѣкое явленіе или выявленіе того, что дѣлается объективнымъ, существенно связана со свѣтомъ, ибо все являемое является именно свѣтомъ, или,—какъ свидѣтельствуемъ Апостолъ—, «все обличаемое свѣтомъ является—*τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτός φανεροῦνται*» (Еф 513а). А чрезъ то оно со свѣтомъ, его являющимъ, срастворяется и само преобразуется въ свѣтъ, о чемъ опять таки учитъ Апостолъ въ словахъ: «все являемое свѣтомъ есть—*πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν*» (Еф 513б). Итакъ, если красота есть именно являемость, а являемость—свѣтъ, то, повторяю, красота—свѣтъ, и свѣтъ—красота. Абсолютный же свѣтъ есть абсолютно-прекрасное,—сама Любовь въ ея законченности, и она дѣлаетъ собою духовно-прекраснымъ всякую



личность. Вѣнчающій Собою любовь Отца и Сына Духъ Святой есть и предметъ и органъ созерцанія прекраснаго. Вотъ почему аскетикъ, какъ дѣятельность, направленную къ тому, чтобы созерцать Духомъ Святымъ свѣтъ неизреченный, святыне отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а искусствомъ, — художествомъ, мало того, искусствомъ и художествомъ по преимуществу, — «искусствомъ изъ искусствъ», «художествомъ изъ художествъ»<sup>133</sup>. Теоретическое знаніе — философія — есть любовь къ мудрости, любо-мудріе; теоретическое же, созерцательное вѣдѣніе, даваемое аскетикою, есть филокалія, любовь къ красотѣ, любо-красіе. Сборники аскетическихъ твореній<sup>134</sup>, издавна называющіеся Филокаліями, Филокаліаи, вовсе не суть Добро-любіе въ нашемъ, современномъ смыслѣ слова. «Добро-та» тутъ берется въ древнемъ, общемъ значеніи, означавшемъ скорѣе красоту, нежели моральное совершенство<sup>135</sup>, и филокалія значитъ красоту-любіе. Да и въ самомъ дѣлѣ, аскетика создаетъ не «добраго» человѣка, а прекраснаго, и отличительная особенность святыхъ подвижниковъ — вовсе не ихъ «доброта», которая бываетъ и у плотскихъ людей, даже у весьма грѣшныхъ, а красота духовная, ослѣпительная красота лучезарной, свѣто-носной личности, дебелому и плотскому человѣку никакъ недоступная. «Прекраснѣе же Христа», — Единаго безгрѣшнаго —, «ничего нѣтъ»<sup>136</sup>. Но впрочемъ, не будемъ говорить о подвижничествѣ: вѣдѣ посвящаютъ цѣлыя книги, чтобы описать аскетическій путь къ вѣчной Истинѣ — путь единственный: въ аскетикѣ, какъ и въ математикѣ, нѣтъ царскихъ путей, ибо только очищенное сердце можетъ принять въ себя неизреченный свѣтъ Божества и стать прекраснымъ.

«Когда человѣкъ преступилъ заповѣди, — говоритъ св. Макарій Великій, — дѣволъ всю душу его покрылъ темною завѣсою. Посему приходитъ, наконецъ, богатство и овладеваетъ все покрывало, такъ что душа согбавшись уже чистою и воспріявъ собственную свою природу, это неукоризненное и чистое созданіе, всегда уже чисто и чистыми очами созерцаетъ славу Истиннаго Свѣта и Истин-



ное Солнце Правды, возсіявшее въ самомъ сердце»<sup>137</sup>. «Какъ видимое око, будучи чистымъ, всегда видитъ солнце; такъ и умъ, совершенно очистившись, всегда видитъ славу Свѣта Христа, и съ Господомъ пребываетъ день и ночь, подобно тому, какъ тѣло Господне, соединившись съ Божествомъ, всегда со-пребываетъ съ Духомъ Святѣмъ. Но въ сію мѣру не вдругъ достигаютъ люди, и то развѣ трудами, скорбію, великимъ подвигомъ—»<sup>138</sup>.

Это очищеніе себя или само-исправленіе требуется для собранія всего существа въ сердцѣ<sup>139</sup>, для внутренняго оплотнѣнія около сердца всѣхъ силъ духа—умомъ, волею и чувствомъ. «Собраніе ума въ сердцѣ есть вниманіе, собраніе воли—бодренность, собраніе чувства—трезвѣніе»<sup>140</sup>. Это троякое само-собраніе и ведетъ за собою «вхожденіе во храмину внутреннюю», въ которой можно узрѣти «храмину небесную». Свѣтъ Божественнаго вѣдѣнія есть достояніе очищенной личности. Но Любовь Божія, озаряющая праведника, излучаясь уже отъ него, можетъ, по неизреченной милости Божіей, по молитвамъ Божіей Матери, ради какихъ-нибудь особыхъ цѣлей, — можетъ порою быти созерцаема и другими, не достигшими духовности людьми: одиночество подвижника—только путь къ высшему единенію. Грани само-упорнаго Я поточены и разрушены у подвижника, и чрезъ него въ душу соприкасающагося съ нимъ вливается нездѣшная сила. Великій неизреченный свѣтъ блистаетъ ему; но видитъ ли не достигшій совершенства въ свѣтѣ этомъ все, что можно и должно видѣти въ немъ? — Сомнѣваюсь.

Такъ было даже въ Ветхомъ Завѣтѣ: «И было,—повѣствуетъ Священный Писатель—, когда сходилъ Моисей съ горы Синая, и двѣ скрижали свидѣтельства были въ рукѣ у Моисея при сошествіи его съ горы; Моисей не зналъ, что стало сіятъ лучами лицо его оттого, что Богъ говорилъ съ нимъ.

„И увидѣлъ Ааронъ и всѣ сыны Израилевы Моисея, и вотъ, сіяетъ лучами лицо его, и боялись подойти къ нему.



--- и когда пересталъ Моисей говоритъ съ ними, то положилъ на лицо свое покрывало

Когда же входилъ Моисей предъ лицо Господа, чтобы говоритъ съ Нимъ, снималъ покрывало, доколѣ не выходилъ.--- И видѣли сыны Израилевы, что сіяетъ лицо Моисея, и Моисей опять полагалъ покрывало на лицо свое, пока не выходилъ говоритъ съ Нимъ (Исх 34<sup>29-35</sup>).

Но то, что было чуть ли ни единственнымъ исключеніемъ въ Ветхомъ Заветѣ, для личнаго «друга Божія», то стало почти правиломъ въ Новомъ. Можно безъ числа приводитъ рассказы о свѣтѣ отъ святыхъ подвижниковъ. Вотъ, для примѣра, нѣсколько такихъ случаевъ:

«Былъ авва, именемъ Памво, о которомъ рассказываютъ, что онъ три года молился Богу и говорилъ: «Поддай мнѣ славу на землѣ». Но Богъ такъ прославилъ его, что никто не могъ смотрѣть на лицо его, по причинѣ блеска, который онъ имѣлъ на лицѣ своемъ» <sup>141</sup>.

«Говорили объ аввѣ Памво, что, какъ Моисей получилъ образъ славы Адамовой, когда прославилось лицо его (Исх 34<sup>29</sup>), такъ и у аввы Памво лицо сіяло, какъ молнія, и онъ былъ какъ царь, сидящій на престолѣ своемъ. Таковъ же былъ и авва Силуанъ и авва Сисой» <sup>142</sup>.

«Рассказывали объ аввѣ Сисоѣ. Предъ смертію его, когда сидѣли около него отцы, лицо его просіяло какъ солнце. И онъ говоритъ отцамъ: «Вотъ пришелъ авва Антоній». Немного послѣ опять говоритъ: «Вотъ пришелъ ликъ Пророковъ». И лицо его заблестало еще свѣтлѣе. Потомъ онъ сказалъ: «Вотъ вижу ликъ Апостоловъ». Свѣтъ лица его удвоился, и онъ съ кѣмъ-то разговаривалъ.—Тогда старцы стали спрашивать его: «Съ кѣмъ ты, отецъ, бесѣдуешь?» Онъ отвѣчалъ: «Вотъ пришли Ангелы взять меня: а я прошу, чтобы на нѣсколько времени оставили меня для покаянія». Старцы сказали ему: «Ты, отецъ, не имѣешь нужды въ покаяніи».



Онѣ отвѣчалъ имъ: «Нѣтъ, я увѣренъ, что еще и не начиналъ покаянія». А всѣ знали, что онѣ совершенъ. Вдругъ опять лицо его заблестало подобно солнцу. Всѣ пришли въ ужасъ, а онѣ говоритъ имъ: «Смотрите, вотъ Господь--- Онѣ говоритъ: „Несите ко мнѣ избранный сосудъ пустыни“»,—и тотчасъ предалъ духъ и былъ свѣтъ, какъ молнія. Вся хранина исполнилась благоуханія <sup>143</sup>.

«Одинъ изъ отцевъ рассказывалъ: нѣкто встрѣтился съ аввою Силуаномъ и, увидѣвъ, что онѣ лицомъ и тѣломъ свѣтелъ, какъ Ангелъ, палъ на лицо свое. Онѣ говорилъ присемъ, что и нѣкоторые другіе старцы имѣли сей даръ» <sup>144</sup>.

«Одинъ братъ, пришедши въ скитъ, къ келѣи аввы Арсенія, посмотрѣлъ въ дверь и видѣтъ, что старецъ весь какъ бы огненный. Братъ сей достоинъ былъ видѣнія. Когда онѣ постучался, старецъ вышелъ и, видя брата какъ бы въ ужасъ, спросилъ его: «Долго ли ты стучался? Не видѣлъ ли чего згѣсѣ?». Братъ сказалъ ему: «Нѣтъ». Побесѣдовавъ, старецъ отпустилъ его» <sup>145</sup>.

Изъ примѣровъ почти современныхъ беру одинъ только отрывокъ изъ разсказа Н. А. Мотовилова о посѣщеніи имъ въ началѣ зимы 1831-го года, препод. Серафима Саровскаго <sup>146</sup>. Тутъ мы увидимъ, какъ умная интуиція воплощается во всѣхъ сферахъ конкретной данности. Святой объяснялъ Мотовиллову, что вся цѣль христіанскаго подвига—въ стяжаніи Духа Святого. Мотовиловъ недоумѣвалъ, какъ же узнать, что находишься въ Духѣ Святомъ. Продолжаю далѣе разсказъ словами самовидца:

«Тогда о. Серафимъ взялъ меня весьма крѣпко за плечи и сказалъ мнѣ:

— Мы оба теперь, батюшка, въ Духѣ Божіемъ съ тобою!.. Что же ты не смотришь на меня?

Я отвѣчалъ:

— Не могу, батюшка, смотрѣть, потому что изъ глазъ Вашихъ молніи сыпятся. Лицо Ваше сгѣлалось свѣтлѣе солнца, и у меня глаза ломитъ отъ боли!..

О. Серафимъ сказалъ:

— Не устрашайтесь, Ваше Боголюбіе! и Вы теперь сами также свѣтлы стали, какъ и я самъ. Вы сами теперь въ полномъ Духа Божіяго, иначе вамъ нельзя было бы и меня такимъ видѣть.



И преклонивъ ко мнѣ свою голову, онѣ тихонько на ухо сказалъ мнѣ:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную къ Вамъ милость Его. Вы видѣли, что я и не перекрестился даже, а только въ сердцѣ моемъ мысленно помолился Господу Богу и внутри себя сказалъ: «Господи! удостой его ясно и тѣлесными глазами видѣти то сошествіе Духа Твоего, которымъ Ты удостоиваешь рабовъ Своихъ, когда благоволишь являться въ свѣтѣ великолѣпной славы Твоей». И вотъ, батюшка, Господь и исполнилъ мгновенно просьбу убогаго Серафима... Какъ же намъ не благодарить Его за этотъ неизреченный даръ намъ обоимъ. Этакъ, батюшка, не всегда и великимъ пустынникамъ являетъ Господь Богъ милость Свою. Это благодать Божія благоволила утѣшить сокрушенное сердце ваше, какъ мать чадолюбивая, по представительству Самой Матери Божіей...—Что жъ, батюшка, не смотрите мнѣ въ глаза? Смотрите просто и не убойтесь—Господь съ нами!

Я взглянулъ послѣ этихъ словъ въ лицо его, и попалъ на меня еще бѣльшій благоговѣйный ужасъ. Представьте себѣ, въ серединѣ солнца, въ самой блистательной яркости его полуденныхъ лучей, лицо человека съ Вами разговаривающаго. Вы видите движеніе устъ его, мѣняющееся выраженіе его глазъ, слышите его голосъ, чувствуете, что кто-то васъ руками держитъ за плечи, но не только рукъ этихъ не видите, не видите ни самихъ себя, ни фигуры его, а только одинъ свѣтъ ослѣпительный, простирающійся далеко, на нѣсколько сажень кругомъ, и озаряющій яркимъ блескомъ своимъ и снѣжную пелену, покрывающую поляну, и снѣжную крупу, осыпавшую сверху меня и великаго старца. Возможно ли представить себѣ то положеніе, въ которомъ я находился тогда!

— Что же чувствуете Вы теперь?—спросилъ меня о. Серафимъ.

— Необыкновенно хорошо!—сказалъ я.

— Да какъ же хорошо? что именно?

Я отвѣчалъ:

— Чувствую я такую тишину и миръ въ душѣ моей, что никакими словами выразить не могу!

— Это, Ваше Боголюбіе,—сказалъ батюшка о. Серафимъ—, тотъ миръ, про который Господь сказалъ ученикамъ Своимъ: «Миръ мой даю вамъ, не якоже міръ даетъ, Азъ даю вамъ. Аще бо отъ міра были есте, міръ убо любилъ свое, но якоже избраны вы отъ міра, сего ради ненавидитъ васъ міръ. Обаче дерзайте, яко Азъ побѣдилъ міръ». Вотъ этимъ-то людямъ, ненавидимымъ отъ міра сего, избраннымъ же отъ Господа, и даетъ Господь тотъ миръ, который вы теперь въ себѣ чувствуете... Что же еще чувствуете вы?—спросилъ меня о. Серафимъ.

— Необыкновенную сладость!—отвѣчалъ я.

И онъ продолжалъ.



— Это та сладость, про которую говорится въ Св. Писаніи: «Отъ твѣи дому Твоего упоютъся и истокомъ сладости Твоея напоиши я». Вотъ эта-то теперѣ сладость преисполняетъ сердца наши и разливается по всѣмъ жиламъ нашимъ неизреченнымъ услажденіемъ. Отъ этой-то сладости наши сердца какъ будто таютъ, и мы оба исполнены такого блаженства, которое никакимъ языкомъ выражено бытъ не можетъ... Что же еще вы чувствуете?

— Необыкновенную радость во всемъ моемъ сердцѣ!

И батюшка о. Серафимъ продолжалъ:

— Когда Духъ Божій снисходитъ къ человѣку и осѣняетъ его полнотою своего наитія, тогда душа человѣческая преисполняется неизреченною радостію, ибо Духъ Божій радостотворитъ все, къ чему бы Онъ ни прикоснулся. Это та самая радость, про которую Господь говоритъ въ Евангеліи Своемъ: «Жена егда рождаетъ, скорби имаетъ, яко прійде годъ ея, егда же родитъ отроча, къ тому не помнитъ скорби за радость, яко человѣкъ родися въ міръ. Въ мірѣ скорбни будете, но егда узрю вы, возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто же возметъ отъ васъ». Но какъ бы ни была упоительна радость эта, которую вы теперѣ чувствуете въ сердцѣ своемъ, все-таки она ничтожна въ сравненіи съ тою, про которую Самъ Господь устами Своего апостола сказалъ, что радости той «никто не видѣ, ни ухо не слыша, ни на сердцѣ человѣку не въздоша благая, еже уготована Богъ любящихъ Его»--- Что же еще Вы чувствуете, Ваше Боголюбіе?

Я отвѣчалъ:

— Теплому необыкновенную!

— Какъ, батюшка, теплому? Да вѣдь мы въ лѣсу сидимъ. Теперѣ зима на дворѣ и подъ ногами снѣгъ, и на насъ болѣе вершка снѣгу, и сверху крупа падаетъ... Какая же можетъ бытъ тутъ теплота?!

Я отвѣчалъ:

— А такая, такая бываетъ въ банѣ, когда поддадутъ на каменку и когда изъ нея столбомъ паръ валитъ...

— И запахъ,—спросилъ онъ меня—, такой же, какъ изъ бани?

— Нѣтъ,—отвѣчалъ я—, на землѣ нѣтъ ничего подобнаго этому благоуханію. Когда, еще при жизни матушки моей, я любилъ танцовать и ѣздилъ на балы и танцевальныя вечера, то матушка моя спрыснетъ меня, бывало, духами, которые покупала въ лучшихъ магазинахъ Казани, но тѣ духи не издаютъ такого благоуханія...

И батюшка о. Серафимъ, пріятно улыбнувшись, сказалъ:

— И самъ я, батюшка, знаю это точно такъ же, какъ и вы, да нарочно спрашиваю у васъ—такъ ли вы это чувствуете? Сущая правда, Ваше Боголюбіе! Никакая пріятность земного благоуханія не можетъ бытъ сравнена съ тѣмъ благоуханіемъ, которое мы теперѣ



ощущаемъ, потому что насъ окружаетъ благоуханіе Святого Духа Божія. Что же земное можетъ быть подобно Ему!.. Замѣтите же, Ваше Боголюбіе, вѣдь вы сказали мнѣ, что кругомъ насъ тепло, какъ въ банѣ, а посмотрите-ка, вѣдь ни на васъ, ни на мнѣ снѣгъ не таитъ и погъ нами также. Стало бытъ теплота эта не въ воздухѣ, а въ насъ самихъ. Она-то и есть именно та самая теплота, про которую Духъ Святой словами молитвы заставляетъ насъ вопіять къ Господу: «Теплотою Духа Твоего Святого согрѣй мя»!. Ею-то согрѣваемы пустышники и пустыяницы не боялись зимняго мороза, будучи одѣваемы, какъ въ теплыя шубы, въ богатную одежду, отъ Св. Духа истканную. Такъ вѣдь и должно бытъ на самомъ дѣлѣ, потому что богатъ Божія должна обитать внутри насъ, въ сердцѣ нашемъ, ибо Господь сказалъ: «Царствіе Божіе внутри васъ есть». Погъ царствіемъ же Божіемъ Господь разумѣлъ богатъ Духа Святого. Вотъ это Царствіе Божіе теперь внутри насъ и находится, а богатъ Духа Святого и отънѣ осѣваетъ и согрѣваетъ насъ, преисполняя многоразличнымъ благоуханіемъ окружающій насъ воздухъ, услаждаетъ наши чувства пренебеснымъ услажденіемъ, напоая сердца наши радостію неизглаголанною—».

Только что приведенный рассказъ, какъ почти современный намъ, и написанный, притомъ, человекомъ умѣлымъ, полонъ многозначительныхъ частности и жизненныхъ чертъ. Въ этомъ отношеніи онъ неизмѣримо цѣненъ и, пожалуй, почти исключителенъ. Но самая дѣйствительность свѣта свидѣтельствуется безчисленнымъ рядомъ житій и сказаній о святыхъ, такъ что нужно бытъ безъ ума, чтобы рѣшиться отвергать достовѣрность этихъ явленій богатнаго свѣта. Они подтверждаются еще и тѣмъ, что вѣнчикъ на иконахъ,—будь то *нимбъ* или *ореолъ*, или *слава* въ ихъ различныхъ и много-образныхъ видахъ<sup>147</sup>—, представляющій именно этотъ, истекающій отъ духо-носцевъ свѣтъ богатный, что вѣнчикъ не могъ бы ни возникнуть, ни держатъ въ иконописи и другихъ изобразительныхъ искусствахъ, если бы былъ,—какъ это нерѣдко полагаютъ—, простою условностію, условнымъ атрибутомъ святости.

Едва ли можетъ столь упорное и столь широко-распространенное явленіе возникнуть «безъ огня», не выражая собою никакой дѣйствительности, лежащей въ его основѣ. Но является вопросъ: не бывало ли созерцанія этого же



свѣта у мистиковъ внѣ-христіанскихъ, ну хотя бы напри-  
мѣръ у неоплатониковъ? <sup>148</sup> Вѣдѣ несомнѣнно то, что и они  
видѣли какой-то свѣтъ; несомнѣнно, что и они бла-  
женствовали о своемъ вѣдѣніи. Да, видѣли; и блажен-  
ствовали. Возможно даже, что они видѣли свѣтъ Бо-  
жества. Говорю лишь «возможно», ибо видѣніе внутрен-  
няго свѣта можетъ быть и «прелѣстбю», т. е. явленіемъ  
чисто-субъективного и психо-фізіологическаго значенія,  
иногда,—а быть можетъ и всегда—, не безъ соучастія  
темныхъ силъ, принимающихъ видъ ангела свѣтла. Однако,  
если и было такъ, то этотъ свѣтъ, о которомъ учатъ  
мистики всѣхъ странъ и народовъ и который тол-  
куется ими именно какъ свѣтъ горняго міра, свѣтъ боже-  
ственный, этотъ божественный свѣтъ для нихъ былъ  
только интуиціей, но не разумностью, не доказатель-  
ностью, т. е. не разумной, не само-доказательною интуиціею.  
Свѣтъ этотъ давалъ имъ новую духовную дѣйствитель-  
ность, но онъ такъ же мало оправдывалъ ее, какъ обычная  
чувственная интуиція, слѣпо давая дѣйствительность  
чувственного міра, оставляетъ ее недоказаной, неоправда-  
ной. Свѣтъ мистиковъ не разрѣшалъ имъ эпохѣ, да и не  
могъ разрѣшить ея. Они, и видя, не видѣли. Ты спрашиваешь,  
почему такъ.—Потому, что у нихъ не было догмата Троич-  
ности, а были лишь призраки ученія о троичности <sup>149</sup>, не имѣв-  
шія въ себѣ соли его,—сверх-логическаго препобѣжденія за-  
кона тождества. Чтобы усмотрѣть въ духовномъ свѣтѣ  
само-доказательность его, необходимо уже заранѣе  
знать результаты анализа этого свѣта; тогда предъ ду-  
ховными очами нашими синтезируется Троичность во Един-  
ство, мы увидимъ фактически даннымъ «ὁμοούσιος». Догматъ,—  
который, по своей сверх-логичности, не могъ быть возвѣ-  
щенъ никѣмъ, кромѣ Самого Бога; который въ устахъ не  
Господа оставался бы наборомъ словъ—, является «апперце-  
пирующею массою» В у н д т а <sup>150</sup>, позволяющею обратитъ ду-  
ховный взоръ на то, на что должно обратитъ его для раз-  
рѣшенія эпохѣ. Никакія человѣческія силы сами по себѣ не  
могли бы анализировать Безконечную Единицу,—совершенно



такъ же, какъ онѣ не могутъ синтезировать Ея. Вѣдѣ Синтезированная Безконечность абсолютно неразложима на единицы. И, только имѣя въ сознаніи догматъ, т. е. самимъ Богомъ сообщенный анализъ, мы можемъ усмотрѣть въ свѣтѣ Божественномъ осуществленіе этого догмата.

Вотъ почему свѣтъ, видѣнный Плотининомъ и другими мистиками,—каково бы ни было его происхожденіе—, столь же безразличенъ для абсолютнаго скептика, какъ и свѣтъ чувственный. Онѣ только усложнялъ задачу скепсиса, указывая на новый родъ слѣпыхъ интуицій, не имѣющихъ въ себѣ своего обоснованія. Да и вообще, мало ли кто что видѣлъ, но не понималъ и не могъ понимать смысла его. Чтобы увидѣть, нужна была гипотеза; но чтобы высказать гипотезу, явно противорѣчащую нормамъ разсудка, надо было жить въ нѣдрахъ Св. Троицы, быть Сыномъ Божіимъ, а чтобы этой гипотезѣ повѣрилъ кто бы-то ни было, надо было имѣть безконечный авторитетъ, опирающійся на само-отверженную любовь, на безпорочную чистоту, на непостижимую красоту и на необоримую мудрость. Въ Христа невозможна была гипотеза Троичности,—стало быть, невозможно было абсолютное видѣніе.

Приблизительно такъ отвѣчаетъ на поставленный вопросъ о свѣтѣ неоплатониковъ о. Серапіонъ Машкинъ. «Гипотеза,—пишетъ онѣ въ другомъ мѣстѣ—, есть «око ума», она—возможность явленія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, апперцепирующая его «масса». У кого это «око» есть, тотѣ воспринимаетъ въ опытѣ и дѣйствительность гипотетической возможности, получаетъ знаніе, приближающееся къ постиженію необходимости бытія, дающему достоинство».

И если догматъ есть «око ума», то преимущественный носитель догмата есть «око человечества»,—то око, которымъ человечество взираетъ на неприступный свѣтъ неизреченной Божественной славы. Только теперь выясняется внутренний смыслъ опредѣленія, даннаго св. Григоріемъ



Богословомъ Аѳанасію Великому. Онъ, выразившій и отстаивавшій догматъ Троичности, поистинѣ былъ «Святѣйшимъ окомъ вселенной»<sup>151</sup>. Имъ вселенная усмотрѣла Истину.

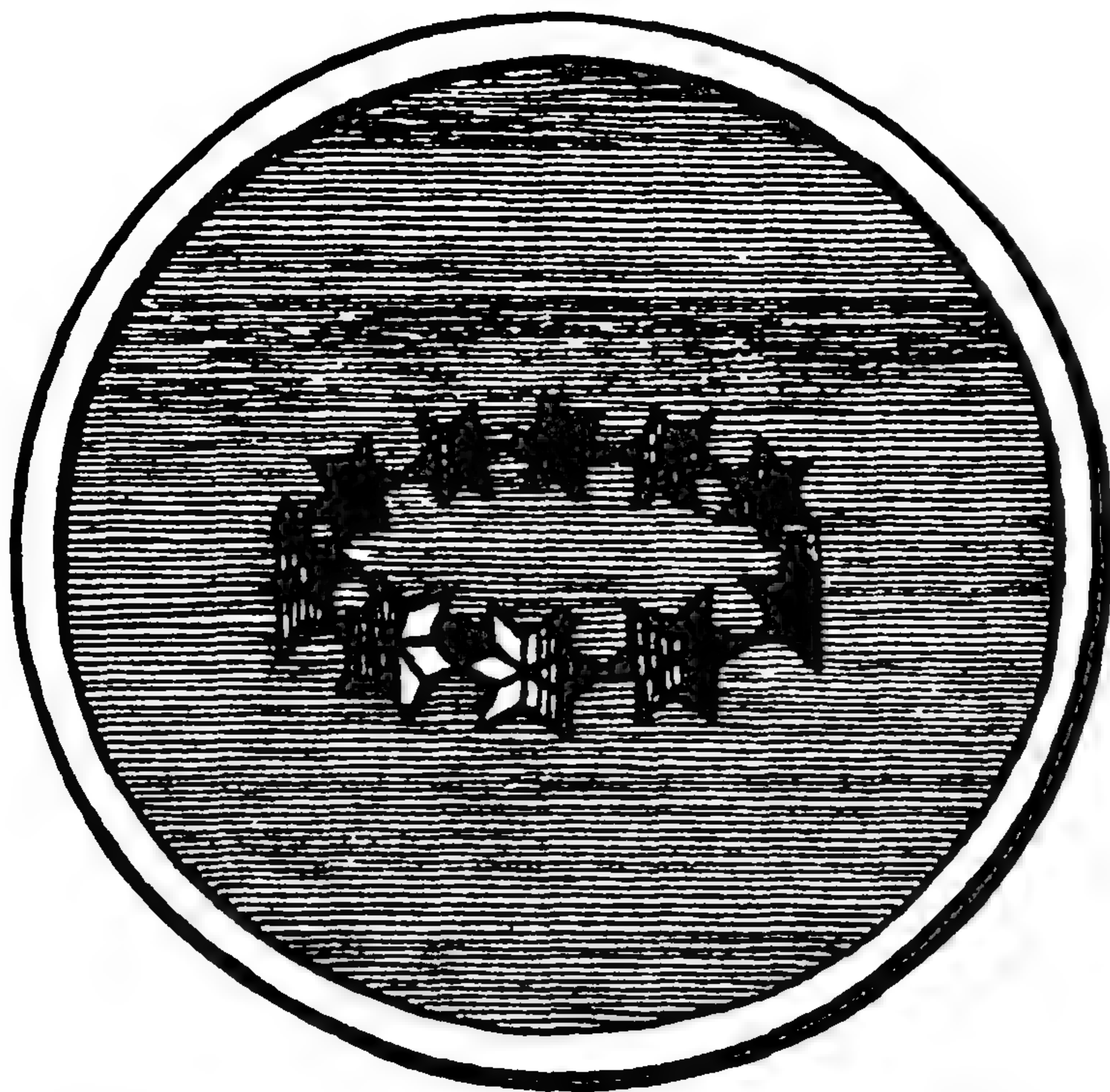
Тернистый путь умнаго гдланія вѣнчается блаженствомъ абсолютнаго вѣгднія.

«Почувствовавъ потребность возвратиться къ себѣ самому, я вошелъ, руководимый Тобою, въ свой внутренній міръ, я могъ сгдлатъ это, такъ какъ Ты сталъ моимъ помощникомъ,—говоритъ бл. Августинъ—. Я вошелъ и увидѣлъ какимъ-то окомъ моей души, выше этого самаго ока души моей, выше моей мысли, неизмѣняемый свѣтъ. Это не былъ тотъ обыкновенный свѣтъ, который видѣлъ всякій почти. Онъ былъ сильнѣе свѣта солнца, но не въ томъ родѣ, какъ если бы этотъ свѣтъ свѣтилъ во много разъ яснѣе и занималъ своею массою все. Онъ былъ не то, а нѣчто иное, совершенно иное, чѣмъ все это. И Онъ былъ выше моей мысли,—не такъ, какъ мѣло плаваетъ выше воды или небо возвышается надъ землею: Онъ былъ выше меня, потому что Онъ меня создалъ, а я былъ ниже его, потому что я созданъ Имъ. Кто знаетъ истину, тотъ знаетъ этотъ свѣтъ, а кто знаетъ этотъ свѣтъ, тотъ знаетъ вѣчность. Любовь знаетъ его. О, Вѣчная Истина, Истинная Любовь и Возлюбленная Вѣчность! Ты мой Богъ; по тебѣ тоскую я день и ночь.—И когда я впервые позналъ Тебя, Ты принялъ меня къ себѣ, и я увидѣлъ, что существуетъ то, что я видѣлъ, а я, который видѣлъ, еще не существую. Ты воскликнулъ издалека: «Я есмь сущій». И я услышалъ, какъ слышатъ въ сердцахъ, и не осталось во мнѣ болѣе никакого сомнѣнія: мнѣ легче было бы усомниться въ своей собственной жизни, чѣмъ въ томъ, что существуетъ Истина, видимая чрезъ разсматриваніе тварей»<sup>152</sup>.

Слава Тебѣ, показавшему намъ свѣтъ!

---





*Pignus amoris. Залогъ есть любви.*

## VI. — ПИСЬМО ПЯТОЕ: УТѢШИТЕЛЬ.

Помнишь ли ты, тихій, наши долгія прогулки по-лѣсу — по лѣсу умирающаго августа. Какъ стройныя пальмы стояли серебряныя стволы березъ, и золотисто-зеленныя маковки, будто исходя кровью, прижимались къ багровымъ и пурпурнымъ осинамъ. А надъ поверхностью земли, какъ зеленый газъ, вѣившійся сквозящій орѣшникъ. Священною торжественностью вѣяло подъ сводами этого храма.

Помнишь ли ты, далекій и вѣчно-близкій Другъ, наши проникновенныя бесѣды? Духъ Святой и религіозныя антиноміи, — вотъ что, кажется, интересовало насъ болѣе всего. А найдявшись по заповѣдной рощѣ мы шли на закатъ озимями, упивались пылающимъ западомъ и радовались, что вопросъ выясняется, что мы врозь пришли къ одному и тому же. Тогда мысли текли пылающими, какъ небо-сводъ, струями, и мы ловили мысль съ полу-слова. Во вдохновенномъ, холодномъ и пламенномъ вмѣстѣ, восторгъ шевелился корни волосъ, и мурашки щекомали спину.

Помнишь ли ты, Братъ мой едино-душный, тростникъ надъ черными заводами? Молча стояли мы у обрывистаго берега и прислушивались къ таинственнымъ вечернимъ шелестамъ. Несказанно-ликующая тайна нарастала въ душѣ, но мы безмолствовали о ней, говоря другъ другу молчаніемъ: тогда...



Теперь на дворѣ зима. Занимаюсь при лампѣ, и вечеряющій свѣтъ въ окнѣ кажется синимъ, величавымъ, какъ Смерть. И я, какъ предъ смертью, снова пробѣгаю все прошлое, снова волнуюсь внѣ-мѣрною радостью. Но ничего мнѣ не собратъ—теперь, когда я одинъ. Жалкія отрывочныя мысли пишу я тебѣ. И все-таки пишу: столько чаяній связано съ вопросомъ о Духѣ Святомъ, что я стараюсь написать хоть что-нибудь, — на память тебѣ. Пусть страницы писемъ будутъ засохшими цвѣтами той осени.

Познаніе Истины, т. е. едино-сущія Св. Троицы, совершается благодатью Духа Святого. Вся жизнь подвижническая, т. е. жизнь во Истинѣ, направляется Духомъ Святымъ. Третья Впостась Св. Троицы является, какъ бы, наиболее близкою, наиболее искреннею для подвижника Истины. Это Онъ, «Духъ Истины» (Іо 12 26), свидѣтельствуетъ въ самой душѣ его о Господѣ, т. е. объ едино-сущіи; это Онъ научаетъ, «что должно говорить» всѣмъ внѣ его сущимъ, и потому гонящимъ Господа, т. е. идею едино-сущія (Лк 12 11-12). Но, тѣмъ не менѣе, знаніе Духа, какъ Утѣшителя, радость Утѣшителя озолачиваетъ лишь верховныя точки скорби; такъ розы усталого за день солнца улыбаются на снѣго-вершинныхъ пикахъ Кавказа. Только на концѣ тернистаго пути видятся розовыя облака очищенной твари и снѣжно-бѣлый блескъ святой, преображенной плоти.

Только на концѣ... Такъ — въ личной жизни каждаго; такъ и въ цѣлостной жизни человѣчества. Пока не стало человѣчество твердою ногою на стезю спасенія, его поддерживалъ Господь. Тогда забывались всѣ скорби; но скорби были уже въ зачаткѣ, готовились. «Могутъ ли печалиться сыны чертога брачнаго, пока съ ними женихъ? Но придутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ, и тогда будутъ постыжены» (Мѣ 9 15).

Правда, и въ началѣ подвига, нѣжнымъ поцѣлуемъ встрѣтитъ Невѣста. Правда, полнотою радости трепетало апостольское христіанство. Но этотъ поцѣлуй,



эта радость — лиць обрученіе. На долгій путь, на многія муки дается она,—не достойно, а для бодрости.

Чудное мгновенье сверкнуло ослѣпительно и... какъ бы нѣтъ его. Господь отгѣлился отъ земли и всего, что сіяніемъ своимъ непосредственно, зримо преодолевалъ на ней. Онъ—съ нами; но по-человѣчески, по-земному, Его нѣтъ съ нами. Точно такъ же и въ личной жизни, въ началѣ пути подвижническаго, когда незаслуженно и нечаянно великая, не-сказанная радость освѣщаетъ душу. Она,—какъ и даруемое для питанія и укрѣпленія Пречистое Тѣло и Честная Кровь Христовы—, «во обрученіе будущаго Царствія», во обрученіе огухотворенности и просвѣтлѣнности всего существа <sup>153</sup>.

Такъ, — повторяю—, въ началѣ пути. И безконечно-радостно это начало; такъ неизбѣсно-хорошо тогда, что, вспоминая сладкое прощаніе, даже въ памяти мимолетнаго видѣнія своего человѣчество находитъ силу преодолѣвать препятствія; мечтами о восторгѣ первой влюбленности подвижникъ отгоняетъ отъ себя черныя мысли будничнаго труда и скуку и тоскливость сѣрой повседневной жизни.

Но, въ общемъ, въ среднемъ, въ обычномъ и личная жизнь христіанина, въ своихъ высшихъ подвѣмахъ, и повседневная жизнь Церкви,—за вѣчетомъ избранниковъ Неба—, мало, смутно и тускло знаетъ Духа Святого, какъ Лицо. А съ этимъ связано и недостаточное, не всегдашнее знаніе небесной природы Твари.

Иначе и быть не можетъ. Вѣдѣніе Духа Святого дало бы полную духо-носность, полное обоженіе всей Твари, завертенное просвѣтлѣніе. Тогда кончилась бы исторія; тогда исполнилась бы полнота сроковъ; тогда во всемъ мірѣ Времени уже не было бы. Повторяю, это—завершеніе, какъ удостоился узрѣть Тайнозрительный Орелъ: «И Ангелъ, котораго я видѣлъ стоящимъ на морѣ и на землѣ,—повѣствуетъ Онъ—, поднялъ руку свою къ небу и клялся Живущимъ во вѣки вѣковъ, Который сотворилъ небо и все, что на немъ, землю и все, что на



ней, море и все, что въ немъ, что времени уже не будетъ—ὅτι χρόνος οὐχέτι ἔσται; но въ тѣ дни, когда возгласитъ седьмой Ангелъ, когда онъ вострубитъ, совершится—ἐτελέσθη—та й на Божія, какъ Онъ благовѣствовалъ рабамъ Своимъ, пророкамъ» (Откр 10 5-7). Вотъ что будетъ на грани исторіи, когда Утѣшитель откроется.

Но, доколѣ идетъ исторія, доколѣ возможны лишь моменты и миги озаренія Духомъ; доколѣ знаютъ Утѣшителя лишь отгѣлѣнные люди въ отгѣлѣнные моменты и миги, и тогда подымаются надъ временемъ,—въ Вѣчность—, «времени для нихъ нѣтъ», и кончается для нихъ исторія. Полнота стяжанія недоступна вѣрующимъ, какъ цѣлому, недоступна и отгѣлѣнному вѣрующему, въ цѣлостности его жизни. Христова побѣда надъ Смертью и Тлѣніемъ не усвоена еще Тварью, не всецѣло усвоена; значитъ, нѣтъ и полноты вѣгѣнія. Какъ святѣя нетлѣнныя мощи подвижниковъ — залого побѣды надъ Смертью, т. е. обнаруженія Духа въ тѣлесной природѣ, такъ и святѣя духовныя озаренія — залого побѣды надъ разсудкомъ, т. е. обнаруженія Духа въ природѣ душевной. Но поскольку нѣтъ воскресенія, постольку же нѣтъ и полного разумнаго просвѣтлѣнія Духомъ Святѣмъ. Утверждать же, что достигнуто полное вѣгѣніе или полное очищеніе плоти — это самозванство,—самозванство Симона Волхва, Манеса, Монтана, хлыстовъ и тысячи другихъ имъ подобныхъ лже-духоносцевъ, лгавшихъ и лгущихъ на Духа. Это и есть извращеніе всего человѣческаго естества, именуемое «прелъщеніемъ» или «прелестью» <sup>154</sup>.

Да, Духъ Святой дѣйствуетъ въ Церкви. Но знаніе Его всегда было либо залогомъ, либо наградой,—въ особые моменты и въ исключительныхъ людяхъ; и будетъ такъ, доколѣ не «свершится» все. Вотъ почему, при чтеніи церковной писменности не можетъ не обратить вниманіе одно явленіе, сперва кажущееся страннымъ, но потомъ, въ свѣтѣ предвѣдущихъ соображеній, выявляющее свою внутреннюю необходимость. А именно: всѣ святѣе отцы и



мистическіе философы говорятъ о важности идеи Духа въ христіанскомъ міро-воззрѣніи, но почти никто не выясняетъ чего-либо отчетливаго и рѣшительнаго. Ясно видно, что святые отцы про себя что-то знаютъ; но еще яснѣе, что это знаніе такъ глубоко затаенно, такъ «неотвѣтчиво», такъ несказанно, что облечь его въ отчетливыя слова не хватаетъ у нихъ силъ. Главнымъ образомъ это относится къ догматистамъ, потому что имъ надо говоритъ опредѣленно и—по существу дѣла; они-то и оказываются почти нѣмыми, или явно путаются. Вспомнитъ хотя-бы изъ II-го вѣка «бинитарную систему» Ерм. и Автора 2-го псевдо-Климентова Посланія къ коринѳянамъ: и тутъ и тамъ Духъ Святой прямо смѣшивается съ Церковью <sup>155</sup>. Или вспомнимъ еще изъ III-го вѣка систему Тертулліана, гдѣ Духъ столь неясно разграниченъ отъ Слова, что почти неразличимъ отъ Послѣдняго и нерѣдко называется вмѣсто Него <sup>156</sup>.

Меня впервой особенно поразило это внутреннее противорѣчіе при чтеніи Оригеновыхъ «Началъ», относящихся къ 228–229 годамъ. Излагая христіанскую догматику, Оригенъ выражаетъ твердую увѣренность, что идея Духа Святаго есть идея нарочито-христіанская, такъ сказать шибболетъ христіанства.

«Всѣ, — говоритъ онъ <sup>157</sup>—, какимъ бы-то ни было образомъ признающіе Промыслъ, исповѣдуютъ, что существуетъ нерожденный Богъ, сотворившій и устроившій все; всѣ они признающъ Его родителемъ—parentem—вселенной. Не одни мы проповѣдуемъ, потомъ, что у Него есть Сынъ. Такъ, хотя греческимъ и варварскимъ философамъ это ученіе представляется довольно удивительнымъ и невѣроятнымъ; но все же нѣкоторые изъ нихъ выражаютъ мнѣніе о Сынѣ, когда исповѣдуютъ, что все сотворено словомъ или разумомъ Бога---. Что же касается *υποστασις* (subsistentia, т. е. буквальный переводъ *υπόστασις*) Св. Духа, то относительно нея никто не могъ имѣть даже какого-либо предположенія, за исключеніемъ тѣхъ, которые знакомы были съ закономъ и пророками, или тѣхъ, которые исповѣдуютъ вѣру во Христа».

Можно, правда, сомнѣваться, такъ ли это на самомъ дѣлѣ. Св. Іустинъ Философъ, въ своей Первой Апо-



логії <sup>158</sup>, относящейся, вѣроятно, къ 150 году или даже къ 138–139 гг., и написанной, слѣдовательно, за 80 или 90 лѣтъ до «Началъ» Оригена, — Іустинъ Философъ, — говорю —, не менѣе опредѣленно приписываетъ Платону знаніе всѣхъ трехъ Впостасей. Но, — правильно ли по существу дѣла убѣжденіе Оригена, или нѣтъ —, оно высоко характерно для пониманія исторіи вѣгѣнія духовнаго. Въ самомъ дѣлѣ, можно подуматъ, что высказавъ приведенное выше, Оригенъ займется дедукціей идеи о Духѣ Св., какъ то было ранѣе сдѣлано имъ для идеи Отца и Сына. Но «эта задача дать спекулятивное обоснованіе факту бытія Св. Духа, указатъ логическую необходимость именно троичнаго существованія Божества, не выполнена Оригеномъ». Таковъ сугбъ безпристрастнѣйшаго историка и ученнѣйшаго догматиста <sup>159</sup>.

Впрочемъ, Оригенъ заранѣе согласенъ съ этимъ строгимъ приговоромъ. Вѣдъ то, что требуетъ отъ него сугбъ, то, что требуетъ отъ него естественное движеніе мысли — это «невозможно», по Оригену <sup>160</sup>. Да, дедукція невозможна. Пусть такъ; но не правда ли: невозможность спекуляціи не естъ вѣдъ еще оправданіе для нерѣшительности и неопредѣленности даже въ изложеніи догматическаго матеріала. А Оригенъ вопросительною формою своего изложенія порою просто уклоняется отъ отвѣта, иногда же — явно забываетъ объ идеѣ Духа Святого. Забывчивость, впрочемъ, легко обьясняемая! Духъ Святой, на самомъ-то дѣлѣ, — при глубокомъ метафизическомъ анализѣ системы Оригена —, ни къ чему въ ней не нуженъ; это —, такъ сказать, «ложное окно» для симметріи зданія, не болѣе. — Оригенъ-великанъ, — бодро и твердо шагавшій по полямъ догматики, не боявшійся создавать свои собственныя концепціи, иногда поражающія смѣлостью и стремительностью своего взлета —, этотъ самый Оригенъ неожиданно проходитъ мимо того, что самъ же называлъ существеннѣйшею стороною христіанскаго жизнепониманія и, превратившись во что-то маленькое, въ сгорбленнаго и сморщенного карлу, шамкаетъ о существеннѣйшемъ смутно и невразумительно.



Это превращеніе изъ великаго въ жалкаго такъ паразителѣбно, что издавна бросалось въ глаза всякому,—отъ Василія В., по мнѣнію котораго «Оригенъ—человѣкъ, имѣвшій не совсѣмъ зрѣвья понятія о Св. Духѣ»<sup>161</sup>, и до современныхъ защитниковъ Оригена, пытающихся оправдать его то преимущественнымъ интересомъ времени къ выясненію идей о Сынѣ и объ Отцѣ, то ссылкою на недосказанность соборныхъ опредѣленій о Духѣ Св., то намѣреніемъ Оригена высказаться по инкриминируемому вопросу въ какомъ-то другомъ сочиненіи<sup>162</sup>. Но, такъ ли это, или не такъ, остается несомнѣнное непосредственное впечатлѣніе какой-то внутренней неотстоенности идей въ сознаніи самого Оригена. И подобное же должно сказать о другихъ, ибо говорятъ они о Духѣ Святомъ то неясно и отрывочно, то сдержанно и осторожно.

Эта неотстоенность идей, происходящая изъ незаурядности умственныхъ встрѣчъ съ Духомъ Святымъ, явствуется и изъ того, что въ твореніяхъ церковной письменности не рѣдкость, какъ уже отчасти указано выше, встрѣтитъ нѣкоторую неразграниченность идей Духа Святого и Софіи-Премудрости,—отчасти же и ихъ обоихъ отъ Логоса,—явленіе тѣмъ болѣе бросающееся въ глаза, что идеи Отца и Сына разработаны со всяческою тонкостью и, можно сказать, вычеканены довольно. Общее непосредственное впечатлѣніе неизбѣжно остается при чтеніи церковной письменности такое же, какъ отъ картины, часть которой закончена, а часть—только въ неясныхъ очеркахъ. Разумѣется, можно приводить всякія отдѣльныя мѣста и выдержки изъ свято-отеческихъ твореній. Но нельзя не согласиться, что въ общемъ дѣло обстоитъ именно такъ, какъ указывается здѣсь мною, и это общее впечатлѣніе легко можетъ быть доказано, если мы попробуемъ сопоставить между собою ученіе объ Отцѣ и Сынѣ и ученіе о Духѣ Святомъ<sup>163</sup>.

Правда, относительно Духа Святого идутъ споры и дѣлаются разныя утвержденія. Но всѣ они носятъ харак-



терѢ формальный и схематическій; всѢ они отличаются отѢ соотвѣтственныхъ утвержденій о СынѢ и обѢ ОтцѢ такѢ же, какѢ карандашные обводѢ картинѢ отличны отѢ полотна, заполненнаго красками. ВѢ то время какѢ вѢпостасное бѣтїе Отца и Сына воспринимается каждымѢ нервомѢ духовнаго организма; вѢ то время какѢ еретичество вѢ отношеніи къ Отцу и Сыну органически, непосредственно, всѢмѢ нутромѢ непрїемлемо; вѢ то время какѢ природа Отца и Сына раскрѣвается вѢ кристалльно-прозрачныхъ и геометрически-стройныхъ формулахъ, имѢющихъ характерѢ религіозно-аксіоматическій, — ученіе о ДухѢ СвятомѢ, то вовсе, или почти вовсе, не замѢчается, то раскрѣвается вѢводнымѢ или обходнымѢ путемѢ, какѢ разсудочная теорема, по схемѢ: «ТакѢ какѢ о СынѢ сказано тѢ-то и тѢ-то, то тѢмѢ самымѢ мы уже вѢнуждены говорить о ДухѢ тѢ-то и тѢ». Истинность положеній о СынѢ для вѢрующаго человѢка непосредственно очевидна; истинность же положеній о ДухѢ уясняется путемѢ окольнымѢ, устанавливается чрезѢ формальную правильность промежуточныхъ разсужденій. Доказательства и обоснованія логологіи могли оказатѢся и оказывались наивными, недостаточными, предварительными стройками, тогда какѢ самое зданіе догматики опиралось на великое, непосредственно истинное для сознанія, для жизни по вѢрѢ во Христа Иисуса слово *ὁμοούσιος*, на которомѢ само зданіе держалось и которымѢ всѢ лѢса поддерживало. Едино-сущіе Слова для людей духовныхъ было данною изѢ опыта жизни, и они признавали едино-сущіе и исповѢдывали его, несмотря на аргументацію слабую и, вопреки противнымѢ доказательствамѢ. Аргументація вѢ ученіи о СловѢ была не болѢе, какѢ привѢскомѢ. Но вѢ ученіи о ДухѢ СвятомѢ аргументація была почти всѢмѢ, и безѢ нея догматѢ лишался своей убѢдительности. ТѢ, что говоритѢ адамантовѢй вѢ прочемѢ ОригенѢ о бѣтїи и происхожденіи Духа Св., есть *ad hoc* придуманное ученіе, нарочитое мудрованіе, созданное для того, чтобѢ не столкнутѢся съ церковнымѢ преданіемѢ; вѢ сущности говоря, Сригену было бы гораздо естественнѢе,



удобнѣе,—если бы можно было—,вовсе замолчать Духа Святого. Духъ «исходитъ» отъ Отца, и бо иначе же Онъ долженъ былъ бы бытъ рожденнымъ или отъ Отца,—и тогда у Сына былъ бы «братъ» (такъ именно возражали православнымъ духо-борцы)—, или же—отъ Сына, и тогда былъ бы Онъ «внукомъ» Отцу (соображеніе Тертулліана и др.). И Оригенъ настолько смутно мыслитъ о Духѣ, что въ Толкованіи на Іоанна <sup>164</sup> колеблется между сотворенностью Духа Отцомъ и исхожденіемъ отъ Отца, высказываясь то такъ, то иначе.

Ты скажешь: «Что тебѣ такъ дался Оригенъ?» — Во первыхъ, потому, что онъ—крупнѣйшій богословъ и сильный, независимый умъ; во вторыхъ, потому, что онъ оказалъ неизмѣримое вліяніе на все позднѣйшее богословіе. Что сказано объ Оригенѣ, то *mutatis mutandis* пригется говоритъ и о другихъ.

Самъ Аѳанасій Александрійскій,—не только «Великій», но и подлинно великій—, въ своихъ трехъ, т. е. въ первомъ, второмъ и четвертомъ, Посланіяхъ къ Серапіону Тмуитскому о Духѣ Святомъ давшій «исчерпывающее изслѣдованіе о Немъ, ставшее образцомъ для послѣдующихъ писателей» <sup>165</sup>—, аргументируетъ исключительно *ad personas*; онъ опирается, именно, главнымъ образомъ на то, что признающіе тварность Духа «раздѣляютъ и разлагаютъ Троицу», тѣмъ подвергая опасности самое ученіе о Сынѣ, и т. п. Итакъ, Духа Святого Аѳанасію приходится признавать едино-сущнымъ, ибо иначе пришлось бы отвергнуть все то, что сказано о Сынѣ. Но даже Аѳанасій не уясняетъ, чѣмъ же такое «ἐκπόρευσις, исхожденіе» Духа, въ отличіе отъ «γέννησις, рожденіе» Сына. Изъ трехъ личныхъ свойствъ *υποστάσεις* Божественныхъ,—а именно: ἁγευνησία, γέννησις и ἐκπόρευσις—, первыя два духовно вполне понятны, тогда какъ послѣднее оказывается только знакомъ какого-то, еще предстоящаго для постиженія духовнаго опыта.

Столь же формально возражали противъ духоборцевъ и Григорій Нисскій съ Василіемъ Великимъ <sup>166</sup>;



и они, несмотря на свою привычку къ умственному паренію, не смогли одолѣть вопроса о Духѣ Святомъ. И у нихъ Духъ разсматривается при Отцѣ и Сынѣ, а не самостоятельно.

Св. Василій Великій, вѣроятно, болѣе чѣмъ кто-нибудь способствовалъ подготовкѣ умовъ ко Второму Вселенскому Собору, т. е. къ осознанію догмата о Духѣ Святомъ. И, тѣмъ не менѣе, различіе пресловутой терпимости св. Василія Великаго въ полемикѣ съ македоніанами и вообще въ вопросахъ пневматологіи, въ сравненіи съ горячностью всей духовной атмосферы при обсужденіи вопросовъ логологіи, быть можетъ, въ сильнѣйшей степени обусловлено различіемъ во внутренней убѣжденности при занятіи той и другой позиціи <sup>167</sup>. Невольно является подозрѣніе, что это—не только терпимость къ другимъ, но и собственная нѣкоторая холодность къ вопросу, собственное недостаточно острое провикновеніе его въ сердце. И Василій Великій занимался едино-сущіемъ Святого Духа, смотря на этотъ вопросъ боковымъ зрѣніемъ, тогда какъ точка наияснѣйшаго зрѣнія была направлена на едино-сущіе Сына. Охотное и свободное исповѣданіе и защита Сына вовлекали въ какъ бы невольное и неизбѣжное исповѣданіе и защиту Духа.

Повторяю, это—не случайность исторіи богословія, а непреложная послѣдовательность въ исполненіи часовъ и сроковъ,—необходимое и непремѣнное обнаруженіе сравнительно неяркаго откровенія Духа, какъ „Впостаси, недостатокъ самой жизни. Наше утвержденіе легко доказуемо. Вѣдь гдѣ непосредственное выраженіе духовнаго опыта? Гдѣ духовный опытъ наименѣе переработанъ?—Въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ,—въ богослуженіи: богослуженіе есть самое значительное и существенное отправленіе жизни церковнаго тѣла. Свидѣтельство богослуженія — свидѣтельство надежнѣйшее. Но, спрашивается, гдѣ же первѣе всего искать намъ указаній на то, какое мѣсто занималъ Духъ Святой въ умахъ и сердцахъ древнихъ членовъ Церкви сравнительно съ другими Впостасями? Ну, конечно, тамъ, гдѣ самое



празднество было направлено на прославление всѣхъ трехъ Упостасей.

Богослуженіе Троицына Дня, т. е. дня, нарочито посвященнаго Пресвятой Троицѣ, должно дать намъ рѣшительное указаніе, насколько упостасность Духа Святого была достояніемъ живого церковнаго опыта, а не только теоремою догматическаго богословія. И это указаніе для насъ тѣмъ болѣе драгоцѣнно, что основная часть въ «Послѣдованіи Пентикостѣи»<sup>168</sup>,—разумѣю три торжественныя молитвы колѣно-преклоненія—, составлена, вѣроятно же всего, именно ко времени или во время Василія Великаго.

Что же мы находимъ тутъ?—Первая молитва колѣно-преклоненія начинается словами:

«Пречисте, нескверне, безначальне, непостижимо, невидимо, неизсѣдиме, непремѣнно, непобѣдимо, неизчетно, незлобиво Господи: единъ имѣяй безсмертіе, во свѣтѣ живый неприступномъ, сотворивъ небо и землю, и море, и вся созданная на нихъ: прежде еже просити всѣмъ, прошенія подавая. Тебѣ молимся и Тебе просимъ, Владыко Человѣколюбче, Отца Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа---»,—очевиднымъ обращеніемъ къ Богу Отцу.

Вторая молитва колѣно-преклоненія—къ Сыну:

«Господи Іисусе Христе Боже нашъ, миръ твой подавый человѣкомъ и пресвятаго Духа даръ еще въ житіи и съ нами сѣй, въ наслѣдіе неотъемлемое вѣрнымъ присно подавая---»,—начинаетъ молитвѣя священно-служащій.

Наконецъ, третья молитва колѣно-преклоненія, въ послѣдованіи занимающая мѣсто точно соотвѣтствующее мѣстамъ двухъ первыхъ молитвъ, т. е. литургическій аналогъ двухъ первыхъ молитвъ, открывается обращеніемъ:

«Приснотекущій, животный и просвѣтительный Источникъ, соприсносущная Отцу, содѣтельная Сило, всесмотреніе за спасеніе человѣческое прекраснѣ исполнивъ...»

Но къ Кому же именно это моленіе? Что дальше? — По смыслу самаго празднества (—«Троицынъ» день!—), по литургическому положенію этой третьей молитвы, нако-



нецѣ, по употребленнымъ въ ней эпитетамъ Лица, къ которому она обращена—естественно ждѣтъ продолженія:

«Душе Святе», или «Утѣшителю», или «Царю Истинѣ», или еще какого-нибудь имени Третьей Впостаси Пресвятой Троицы,—до такой степени естественно, что, слушая эту молитву, невольно слышишь что-нибудь изъ этого и остаешься при убѣжденіи, что она обращена къ Духу Святому. Но на дѣлѣ — ничуть не бывало. Вотъ непосредственное продолженіе оборванного нами моленія:

«...Х р и с т е Боже нашъ: смерти узы неразрѣшимыя, и заклепы адовы расторгнувши, лукавыхъ же духовъ множество поправши: приведши Себе о насъ непорочное зачатіе---» — и т. д.,—все къ Господу Іисусу Христу, а вовсе не къ Духу Святому.

Вѣкъ стереотипныхъ, болѣе или менѣе распространенныхъ вѣроученій, когда догматъ о Духѣ Святомъ закрѣплялся въ словѣ лишь вскользъ и лишь постольку, поскольку домостроительная дѣятельность Духа связывалась съ таковою же Отца и Сына, смѣнился затѣмъ вѣкомъ примѣненія къ Духу Святому понятій, найденныхъ для Сына. Но замѣчательно, что личная особенность Третьей Впостаси все же оставалась лишь формально обозначенною словомъ *ἐκπόρευσις*, «исхожденіе», однако—безъ конкретнаго содержанія.

И такъ продолжалось далѣе. Богословскій рецептъ говорить о Духѣ по образцу того, что сказано о Словѣ, т. е., въ сущности говоря, создавая тѣневой очеркъ Слова, такъ или иначе царилъ въ православныхъ кругахъ, хотя въ это же время въ пустыняхъ Египта и Палестины, отгнаннымъ святымъ,—этимъ вершиннымъ и почти над-человѣческимъ точкамъ Церкви—, Духъ являлъ Себя и черезъ нихъ, чрезъ ихъ душу и чрезъ ихъ тѣло, являлъ Себя окружающимъ ихъ. А неправославные круги впадали въ явное лжеученіе, когда пытались силою познать Утѣшителя, принудительно запретъ его, Духа Свободы, въ клѣтку философскихъ понятій. Вмѣсто Духа ухватыв-



вали прѣлестныя, лже-мистическія переживанія души, погрузившейся въ примрачную под-основу міра и хватающей за темныя силы, какъ за ангеловъ свѣта. Этимъ еще разъ доказывалось, что въ подвига и упражненія Духъ познавался и познается лишь отрицательно.

Мистики позднѣйшихъ временъ, которые всегда живо интересовались пневматологіей, были въ положеніи не лучшемъ. На словахъ различивъ Упостаси Духа и Сына, они, въ большинствѣ случаевъ, въ итогъ отождествляли ихъ на дѣлѣ, потому что приписывали Духу Святому все то, что было уже сказано о Сынѣ, и, кромѣ того, смѣшивали Духа съ Софіей <sup>169</sup>.

Въ чѣмъ же личная особенность Духа Святого?— Объ этомъ слишкомъ много говорили, но слишкомъ мало сказали. Василій Великій <sup>170</sup> сознается, что «образъ исхожденія остается неизбъяснимымъ», и вслѣдствіе этого не дѣлаетъ ни одной попытки къ его раскрытію. Примѣчательно, что знаменитый защитникъ православія отъ католическихъ поползновеній,— отъ попытокъ раціонализировать догматы и насильственно обяснить, какъ философу, то, что философіи не подлежитъ, Маркъ Ефесскій, на могильномъ памятникѣ которому Георгій Схоларій <sup>171</sup> вырѣзалъ эпитафію:

Εφεσίῳν πρόεδρος ἀστήρ γῆς πάσης,  
πῶρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους πατρίας  
καὶ φῶς ὁδηγῶν εὐσεβιοτέρας φρένας—

т. е.: «Епископъ ефесянъ, свѣтило всего края, огонь паляющій ереси, путеводный свѣтъ душъ благочестивыхъ»,—этомъ самый Маркъ Ефесскій пишетъ «православнымъ христіанамъ»: «Мы же, вмѣстѣ съ Іустиномъ Философомъ и Мученикомъ, говоримъ, что какъ,—ὡς—, Сынъ отъ Отца, такъ,—οὕτω—, и Св. Духъ отъ Отца; они же,—греко-латины—, говорятъ съ латинами, что Сынъ непосредственно,—ἀμέσως—, а Св. Духъ посредственно,—ἐμμέσως—, отъ Отца; мы, съ Дамаскинымъ и со всѣми свв. отцами, не знаемъ различія между рожденіемъ



и исхожденіемъ; — они же различаютъ съ Оомой и латинами два рода происхожденій, — посредственное и непосредственное»<sup>172</sup>. Впрочемъ, это свидѣтельство не единственное; подобныхъ утверженій можно было бы привести множество. Укажу хотя бы на св. Григорія Нисскаго, говорящаго о «непостижимости исхожденія Духа Святого»<sup>173</sup>.

Θеософская спекуляція или не договаривала до конца, или запутывалась въ различіи рожденія и исхожденія, если только не прибѣгала къ католическому Filioque, — этому наивному порожденію излишняго благочестія и недоношеннаго богословія. Стоитъ ли называть «имена»? Оставимъ ихъ, пусть изобрѣтатели разныхъ теорій о Духѣ Святомъ мирно спятъ подъ землею до того времени, когда эти вопросы сами собою разрѣшатся безъ нашихъ усилій. Было бы слишкомъ наивно искать причину этой двуктысячелѣтней неоговоренности въ недостаточной проницательности богослововъ. Да и въ проницательности ли дѣло, когда рѣчь идетъ о вѣрѣ? «Ex nihilo nihil» болѣе, нежели къ чему-нибудь, относится къ богословію, — наукѣ опытной<sup>174</sup>. Если сейчасъ нѣтъ полныхъ воспріятій Духа Святого, какъ Vпостаси, если нѣтъ личныхъ пневматофаній, — кромѣ исключительныхъ случаевъ, у исключительныхъ людей —, то нельзя выработать и формулъ, потому что формулы вырастаютъ на почвѣ общей, повседневной церковной жизни, — на полѣ общихъ, такъ сказать, постоянныхъ явленій, а не въ примѣненіи къ единичнымъ, къ особымъ точкамъ духовной жизни. Конечно, въ св. Церкви все — чудо: и таинство — чудо, и водосвятный молебенъ — чудо, и каждая икона — чудо, и каждое пѣснопѣніе — не иное что, какъ чудо. Да, все — чудо въ Церкви, ибо все что ни есть въ ея жизни, — богато, а богато Божія и есть то единственное, что достойно имени «чудо». Но все это — чудо постоянное; есть же въ Церкви и болѣе рѣзкія вѣянія, «чудеса» въ болѣе привычномъ смыслѣ слова, и они, чѣмъ рѣже, тѣмъ далѣе отъ выраженія въ словѣ: нельзя создать формулъ для такихъ чудесъ, ибо всякая



формула естѣ формула повторяемости. Кромѣ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ, когда вѣрующіе совмѣстно,—а въ этомъ—все гдѣло—, бывали въ Духѣ Святомъ или начинали бытъ въ Немъ, это пребываніе не стало обыкновенною струею жизни.

Въ тѣхъ же общинахъ или компаніяхъ, гдѣ переживаніе Духа объявлялось нормою, неизбѣжно возникало хлыстовство, разумѣя это наименованіе въ широкомъ смѣслѣ всякаго лже-духовнаго энѳусіазма и лже-мистическаго, душевнаго (—не духовнаго—) волненія совокупности рагѣющихъ людей.

Станемъ вглядываться въ свято-отеческія писанія, особенно аскетическія, гдѣ наиболее ярко изображена духовная жизнь. Тогда мы увидимъ типичное явленіе: объ Отцѣ говорится мало, о Сынѣ Божіемъ—довольно много, но болѣе всего—о Духѣ Святомъ. И, при всемъ томъ, нельзя отрѣшиться отъ впечатлѣнія, что Сына Божія, какъ самостоятельную Упостасъ, святые подвижники знаютъ очень отчетливо, и настолько близокъ Онъ для сознанія ихъ, что даже нѣсколько заслоняетъ Отца; объ Отцѣ они тоже знаютъ, но о Духѣ Святомъ, какъ Упостаси, мало знаютъ, почти не знаютъ. Если отцы-догматисты своею нерѣшительностію или своимъ молчаніемъ показываютъ внутреннюю неувѣренность въ вопросѣ о Духѣ Святомъ, свое недостаточное вѣгдѣніе Его какъ Упостаси, то отцы-аскеты своими обильными словами обнаруживаютъ то же состояніе сознанія еще яснѣе. Для нихъ,—практически, житейски—, Духъ Святой естѣ «Духъ Христовъ», «Духъ Божій»,—нѣкая освящающая и очищающая безличная сила Бога. Не даромъ, вѣгдѣ, вполсѣгдствіи вмѣсто Духа Святого незамѣтно и постепенно стали говорить о «благотѣ», т. е. о чемъ-то ужъ окончательно безличномъ. Извѣстенъ обычно не Духъ Святой, а Его благодѣтнія энергіи, Его силы, Его гдѣйствія и гдѣятельности. «Духъ», «духовный», «духо-носный», «духовность», и т. д. испещряютъ свято-отеческія творенія. Но изъ этихъ-то твореній и видно, что эти слова «Духъ», «духовный» и т. д.



относятся къ особымъ состояніямъ вѣрующаго, вызываемымъ Богомъ, но вовсе или почти вовсе не имѣютъ въ виду личнаго, самостоятельнаго бытія Третьей Впостаси Пресвятой Троицы. Въ сущности говоря, святые отцы говорятъ много не о Духѣ Святомъ, но о духѣ святомъ, и трудно провести границу и выдѣлить, когда они говорятъ о Духѣ и когда—о духѣ. Общее впечатлѣніе—то, что отъ Духа у нихъ, чрезъ посредство Духа, незамѣтный переходъ къ духу. Въ лучшемъ случаѣ происходитъ умозаключеніе отъ духа Божьяго къ Духу. Правда, отъ Духа—наша духовность, точно такъ же какъ отъ Сына—наша сыновность Богу, и отъ Отца—наша творческая личность. Но неужели же кому-нибудь изъ читающихъ творенія святыхъ отцовъ придетъ на мысль,—хотя бы въ самомъ себѣ—, усумниться и недоумѣвать: о Сынѣ, или о сынѣ идетъ рѣчь въ томъ или другомъ мѣстѣ? О Творцѣ или о творцѣ?—

Далѣе, желая доказать едино-сущіе Духа со Отцомъ и Сыномъ отцы указывали на одинаковость грѣхо-очистительной дѣятельности Духа Святого и дѣятельности Сына <sup>178</sup>. Значитъ, даже въ воспріятіи богатныхъ дѣйствій Того и Другого для святыхъ отцовъ не было отчетливой границы. Тутъ Макарій Великій мало чѣмъ отличается отъ Исаака Сирина, Іоаннъ Лѣствичникъ—отъ Ефрема Сирина. Конечно, я огрубляю и упрощаю положеніе дѣла; конечно, я обвожу контуръ и, при томъ, не карандашомъ, а малярною кистью; конечно, это, сказанное здѣсь, — далеко не все. Безспорно, порою выступаютъ черты иного вѣдѣнія: личное воспріятіе Духа Святого; но черты эти — предварительныя, недоговоренныя. Впрочемъ, было бы смѣшно выдѣлать въ этой недоговоренности личный недостатокъ святыхъ, слѣдствіе недостаточной ихъ глубины или чистоты. Изъ мгlistой бездны вѣковъ, изъ тумана исторіи сіяютъ намъ отцы святые, какъ живыя, нетлѣнныя звѣзды, какъ Богозримельныя очи церковныя. Но не приспѣло еще время, и не могли даже эти свѣтлыя очи узрѣть Того, Которымъ



будетъ обрадована и утѣшена вся Тварь. Не исполнилась тогда полнота сроковъ, какъ не исполнилась она и донинѣ. Святые томились и ждали; такъ ветхо-завѣтные праведники ждали вѣдѣнія Сына Божьяго. Вся жизнь древности до-христїанской, — религія, наука, искусство, общественность, даже личныя настроенія—, вся она всецѣло опиралась на откровеніе Отца, на переживаніе Отца, Творца всяческихъ, на сознательный или полу-забытый Завѣтъ съ Нимъ. Все міро- и жизне-пониманіе было развитіемъ одной категорїи,—категорїи отцовства, рожденія, родительства,—какъ бы ее ни называть <sup>176</sup>. И выявитъ неясныя черты ихъ знанія такъ же невозможно, какъ невозможно заставить проявиться недостаточно-экспонированную фотографическую пластинку; если болѣе извѣстнаго времени мы стали бы держать ее въ проявителѣ, то все изображеніе лишь «завуалировалось» бы, подернулось сѣрою, какъ бы, пеленою. Подобно этому «вуалируется» и мысль, желающая безъ святости воспринять Духа. Такъ и случается, кстати сказать, съ людьми «новаго сознанія».

По мѣрѣ приближенія Конца Исторїи являются на макетѣ Святой Церкви новыя, доселѣ почти невиданныя, розовыя лучи грядущаго Дня Немеркнущаго. Уже Симеонъ Новый Богословъ говоритъ какъ-то иначе, въ какихъ-то новыхъ тонахъ, нежели древніе подвижники. Въ нашей помѣстной Церкви эти тоны «играютъ»,—подобно восходящему солнцу въ Праздникъ Праздниковъ <sup>177</sup>. Св. Серафимъ Саровскій и великіе оптинцы—старцы Левъ, Леонидъ и Макарій, особенно же Амвросій—собираютъ въ себя, какъ въ огненный фокусъ, святую народную. Они—святые наполовину уже не монахи въ узкомъ смыслѣ слова. Сквозь нихъ, какъ сквозь галбно-зрительныя стекла виднѣется Грядущій. Весь оттѣнокъ ихъ тутъ новый, особый, апокалипсическій. Только слѣпыя могутъ не видѣть этого. Легкомысліе или безуміе итти далѣе не за ними, а помимо ихъ, потому что это значило бы самовольно стремиться сократить отъ вѣка намѣченный ходъ міровой исторїей. Это значило бы отвергнуть слова Господа



Ісуса: «Кто изъ васъ, заботясь, можетъ прибавитъ себѣ росту хотя на одинъ локоть» (Мѳ 6 27=Лк 12 25).

Но обрати теперь вниманіе: все наше жизне-пониманіе, вся наша наука,—говорю не о богословской наукѣ, а о наукѣ вообще, о духѣ научномъ—, вся цѣликомъ построена она на идеѣ Логоса, на идеѣ Бога-Слова,—да и не наука только, а вся жизнь, весь укладъ нашей души. Мы все мыслимъ погѣ категоріей закона, мѣрою гармоніи. Эта идея логичности, логизма<sup>178</sup>, «словесности», часто искажаемая почти до неузнаваемости, есть основной нервъ всего живого, всего подлиннаго въ нашей умственной и нравственной жизни и эстетической. Единый, вселенскій, все-охватывающій всеобщій «Законъ» Міра, вѣстасное Имя Отчее, Провидѣніе Божіе, безъ воли Котораго не падаетъ и волосъ съ головы, Которое раститъ лиліи полевья и питаетъ птицъ небесныхъ, Богъ, истощающій Себя твореніемъ міра и домостроительствомъ—вотъ религіозная предпосылка нашей науки, и въ ея, въ этой предпосылки, болѣе или менѣе отвлеченно формулируемой, нѣтъ науки. «Едино-образіе законовъ природы»—это постулатъ, безъ котораго вся наука есть пустая софистика<sup>179</sup>; но этотъ постулатъ можетъ быть сдѣланъ психологическою реальностію лишь при вѣрѣ въ То слово, о Которомъ Тайно-зрительный Орелъ въ первыхъ стихахъ своего пасхальнаго Благовѣстія вѣщаетъ: «Въ началѣ было Слово, и Слово было къ Богу, и Слово было Богъ. Сей былъ искони къ Богу; все чрезъ Него стало быти, и безъ Него ничто не стало быти, что произошло, въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ чловѣкамъ; и свѣтъ во тмѣ свѣтитъ, и тма Его не обѣяла» (Іо 1 1-5)<sup>180</sup>. Вотъ — «Основы науки»<sup>181</sup>; и если ихъ отвергнемъ, то неминуемо жестокое возмездіе: паденіе науки, построенной на пескахъ, зыбучихъ и засасывающихъ.

Достояніе науки—міровая закономерность, стройность и ладность міра, хѳмосъ твари. Этотъ законъ вселенной, это Міровое число, эта гармонія сферъ, дарованная бытію



тварному коренится всецѣло въ Богѣ-Словѣ, въ личной особенностяхи Сына и въ свойственныхъ ему дарахъ.

Но все то, что опирается не на эту особенность, что связано съ нарочитыми дарами Духа Святого,—оно не по лежитъ въгдѣнію нашей науки,—науки уединенно-взятаго Логоса. Вдохновеніе, творчество, свобода, подвигъ, красота, цѣнность плоти, религія, и многое другое только неявно чувствуется, изрѣдка описывается, устанавливается въ своей наличности, но стойтъ в нѣ методовъ и средствъ научнаго изслѣдованія, ибо основная ихъ предпосылка, конечно, есть предпосылка связности, предпосылка непрерывности, постепенности. Идея законмѣрности, въ существующей формѣ, рѣшительно непримѣнима ко всему таковому. Тутъ—прерывностъ, а прерывностъ выходитъ за предѣлы нашей науки, не вяжется съ основными идеями современнаго міросозерцанія и разрушаетъ его. Можетъ быть, и новѣйшія изслѣдованія и теченія <sup>182</sup> въ области идеи прерывности намекаютъ именно на ту же близость Конца.

Одностороннее въгдѣніе Первой Впостаси создало религію и жизнь древности, ея «субстанціональное», органическое міро-созерцаніе, при которомъ мыслятъ о непосредственномъ рожденіи метафизической причиной его феноменальнаго слѣдствія.

Одностороннее въгдѣніе Второй Впостаси породило религію и жизнь новаго времени, ея «закономѣрное», логическое міро-созерцаніе, имѣющее въ виду упорядоченіе явлений ихъ идеальной формою.

И, наконецъ, свободное устремленіе къ красотѣ, любви къ Цѣли—таковы отклоненія отъ науки, типологически предрекающія жизнь безсмертную и святую, воскресшую плотъ. Св. посты—начатки просвѣтлѣнія тѣла; св. мощи, которыя мы лобызаемъ,—проблески воскресенія; св. таинства—источники обоженія. Вотъ залоги и обрученія будущаго царствія. Но это царствіе наступаетъ,—лично—, и наступитъ,—общественно—, тогда только,



когда познаётся и познаётся Утѣшитель, какъ Впостась, и этимъ вѣдѣніемъ постигается и постигнется «Тройческое Единство», просвѣтляющее душу:

«Святѣмъ Духомъ всяка душа живится  
и чистотою возвышается.—  
свѣтлѣется Тройческимъ Единствомъ,  
священнотайнѣ».

Священная, сѣдая таинственность древней науки; нравственная, важная строгость—новой; наконецъ, радостная, легкая окрыленность грядущей, «веселой науки»<sup>183</sup>.

Мой окрыленный! Я набрасываю мысли, которыя больше чувствую, нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тѣло изъ тончайшихъ звѣздныхъ лучей ткется въ міровыхъ основахъ: что-то ждется. Въ чемъ-то недостатокъ, по чему-то томится душа, желающая разрѣшиться и быти со Христомъ. И будетъ что-то: «не у явися, что будетъ». Но чѣмъ острѣе чувствуется готовящееся, тѣмъ ближе и кровнѣе гѣлается связь съ Матерью Церковью, тѣмъ легче и проще ради любви къ Ней переноситъ ту грязь, которою забрасываютъ Ее. То, что будетъ, будетъ въ Ней и чрезъ Нее, не иначе. Съ тихою радостью я жду того, что будетъ, и «Нынѣ отпускаши» цѣлыми днями поется и звенитъ въ умирennomъ сердцѣ. Когда настанетъ то, когда откроется Великая Міровая Пасха, тогда кончатся всѣ человѣческіе споры. Я не знаю, скоро ли будетъ то, или ждуть еще милліоны лѣтъ, но сердце мое спокойно, потому что надежда вплотную подводитъ къ нему то. Мы въ высокой степени чуждо стремленіе людей «новаго религіознаго сознанія»<sup>184</sup> какъ бы насильно стяжать Духа Святого. Въ непремѣнномъ желаніи уничтожить времена и сроки, они перестаютъ видѣть то, что есть у нихъ предъ глазами, что дано имъ и чего они не знаютъ и не понимаютъ внутренне; гонясь за всѣмъ, они лишаются того, что есть и больше чего мы сейчасъ не въ состояніи усвоить себѣ, потому что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце твари, и, нечистое,—оно сгорѣло бы отъ близости



кѣ Пречистому и Пречистѣйшему. Пусть,—хотя бы на короткое время—, вернется кѣ нимѣ спокойствіе, и тогда бытъ можетъ, увидятъ они, эти люди лжеименнаго знанія, что нѣтъ у нихъ реальной почвы подъ ногами, что говорятъ они пустоцвѣтныя слова и сами же потомъ начинаютъ вѣрить имѣ. Происходитъ въ родѣ какъ со Львомъ Толстымъ: самъ создалъ схему,—!—, безблаготной, мнимой церковности, затѣмъ разбилъ ее,—что далось ему, конечно, безъ труда—, и, довольный побѣдою надъ химерой, порожденной его, насквозь раціоналистическимъ, само-утверждающимся разсудкомъ, ушелъ съ благоготною, хотя бы и загрязненною, почвою въ пустыню «хорошихъ» словъ, съ которыми и самъ-то справиться не можетъ, а другихъ ими смущаетъ. Вѣдь церковность такъ прекрасна, что причастный кѣ ней даже эстетически, непосредственнымъ вкусомъ не можетъ вынести нестерпимаго запаха затѣи въ родѣ Толстовской. Сочинитъ свое «пятое евангеліе»<sup>185</sup>,—можно ли даже нарочно придумать что-нибудь болѣе безвкусное!

И все таки, какъ въ основѣ толстовства, такъ и въ основѣ «новаго сознанія» лежитъ истинная идея. Возьми хотя бы то, что древніе молились Отцу, а втеченіе всей нашей эпохи молятся главнѣйшимъ образомъ Сыну; Духу же, если и молятся, то болѣе, ожидая Его, нежели имѣя лицомъ кѣ Лицу, болѣе тоскуя объ Утѣшителѣ, нежели радуясь Имѣ предъ Отцомъ въ Сынѣ. Я знаю, можно противъ меня набрать всевозможныхъ выдержекъ, утверждающихъ и противное; даже самъ могу привести ихъ. Но я говорю о типичномъ, хотя и почти недоказуемомъ. Потому-то я и пишу тебѣ «письма» вмѣсто того, чтобы составилъ «статью», что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать. Но типичное,—что мнѣ представляется—, это именно—ожиданіе, надежда, но только кроткая и умиренная.

И въ Ветхомъ Завѣтѣ, несомнѣнно, имѣются Слово- и Духо-явленія,—лого- и пневмато-фаніи; и тамъ,—особенно въ Пятокижій—, можно находить неясныя указанія на Слово



и на Духа. И, тѣмъ не менѣе, они такъ неотчетливы и такъ не соотвѣтствуютъ общему фону Писанія, что только въ свѣтѣ воплотившагося Слова можемъ мы отыскивать разумъ ихъ; только имѣя въ сознаніи догматъ Троичности можемъ мы этимъ «окомъ» увидѣть въ Ветхомъ Завѣтѣ первыя проблески грядущаго вѣдѣнія. Попробуй китайца убѣдить въ догматъ Троичности на основаніи одного только Ветхаго Завета! Не увѣренъ я даже и въ томъ, можно ли ему въяснить, когда рѣчь идетъ объ Впостасномъ Словѣ и Духѣ и когда—просто о дѣятельностяхъ Отца. Во всякомъ случаѣ, для всякаго не предубѣжденнаго читателя несомнѣнно, что ученіе о Словѣ и, тѣмъ болѣе, о Духѣ въ ветхо-завѣтныхъ книгахъ выступаетъ съ неизмѣримо-меньшею выпуклостію, нежели ученіе о Богѣ Отцѣ<sup>186</sup>. И это понятно, разъ даже у пророковъ не было полноты конкретныхъ переживаній Слова и Духа. Новое откровеніе, въ лучшемъ случаѣ, лишь чаялось. Посмотри же теперь на Новый Заветъ. Съ какою массивностію стоитъ тутъ предъ всякимъ ученіе объ Отцѣ и Сынѣ, и, сравнительно, какъ мало развито ученіе о Духѣ. Идея о Духѣ порою почти растворяется въ идеѣ о дарахъ духовныхъ. Въ людяхъ пребывающіе сила и дары Духа Святого,—не знаменательно ли?—, заслоняютъ Самого Духа, какъ Впостась. Мы—духи, но—лишь въ Духѣ; однако, это «но» часто забывается. А между тѣмъ, неужели же можно сказать, что бого-сыновность людей въ Сынѣ Божіемъ можетъ быть даже сравниваема съ Собственнымъ бытіемъ Сына. Въ то время какъ путать «сынѣ» и «Сынѣ» могутъ только безумцы или находящіеся въ прелести духовной,—хлысты всякаго рода—, спутать «духа» и «Духа» порою очень легко; нерѣдко одно и то же мѣсто толкуется то какъ относящееся къ духу, то какъ относящееся къ Духу.

Конечно, инныя мѣста Посланій апостола Павла въ молніевомъ озареніи разверзаютъ предъ сознаніемъ Впостасное бытіе Духа Святого. «Всѣ водимые Духомъ Божіимъ,—свидѣтельствуетъ Апостолъ языковъ—, суть



сыны Божіи--- и въ томъ Духъ взываемъ: «Авва Отче!». Сей самый Духъ свидѣтельствуемъ съ духомъ нашимъ, что мы чада Божіи» (Рим 8 14-17). И еще: «А поелику вы сыны, послалъ Богъ Духа своего въ сердца ваши, вопіющаго: «Авва Отче!» (Гал 4 6) и: «---Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ. Сами не знаемъ мы, о чемъ молимся намъ должно, но Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизглаголаннѣыми» (Рим 8 26-27). Несомнѣнно, эти «ходатайства» Духа Святого за насъ, эти «воздыханія неизглаголаннѣя», эти возгласенія Его, утѣшительнаго, эти «Авва Отче!» были вѣдомы Апостоламъ, вѣдомы бывали и святымъ мужамъ и женамъ. Но столь же несомнѣнно, что эти прозрѣнія, эти миги и точки духовной полноты, эти зарницы полного вѣдѣнія остаются до сихъ поръ чѣмъ-то особеннымъ, чѣмъ-то доступнымъ лишь для исключительныхъ людей въ исключительныя времена,—чѣмъ-то въ родъ мессіанскихъ прозрѣній Ветхаго Завета. Какъ до Христа существовали христоносцы, такъ и до полного сошествія Духа существуютъ духо-носцы. Тѣ, древніе праведники, «умерли въ вѣрѣ, не получивши обѣтованій, а только издали видѣли онѣя и радовались, и говорили себѣ, что они странники и пришельцы на землѣ; ибо тѣ, которые такъ говорятъ, показывающъ, что они ищутъ отечества» (Евр 11 13-14). Таковы и были тѣ, древніе христіане до Христа. «Вѣрою они побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованія, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись отъ немощи, были крѣпки на войнѣ, прогоняли полки чужихъ; жѣны получали умершихъ своихъ воскресшими; иные же замучены были, не принявши освобожденія, дабы получитьъ лучшее воскресеніе другіе испытывали поруганія и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пыткамъ, умирали отъ меча, скипались въ милотяхъ и козвѣихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія; тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли. И



всѣ сїи, свидѣтельствующіе въ вѣрѣ, не получили обѣщаннаго, потомучто Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее, дабы они не безъ насъ достигли совершенства» (Евр 11 33-40).

Вѣгѣніе Христа трепетало предъ ними; они почти касались Христа. Въ надеждѣ своей полагали они свое спасеніе (ср. Рим 8 24). Но должны были свершиться времена и сроки, прежде нежели надежда осуществилась, и невидимое стало видимымъ. Они умѣли ждати и терпѣти: «Надежда, когда уже передъ нею видимо, чего чаемъ, не есть надежда, ибо, если кому что уже видимо, какъ ему того чаютъ? Но когда чаемъ того, чего не видимъ, тогда ожидаемъ въ терпѣніи» (Рим 8 24-26). Они, великіе и святые, не узрѣли Христа, дабы «не безъ насъ достигли совершенства»; но они почти знали Его,—въ особія времена и чистѣйшими умами. Трепетъ Вѣчной жизни въ такія времена грозитъ на ихъ лицахъ: это Духъ-Голубъ зацѣпилъ сердце крыломъ бѣлоснѣжнымъ. Какъ воспріятіе Бога Слова предъ праотцами и пророками, такъ и вѣгѣніе Духа Святого трепещетъ предъ святыми нашего времени,—почти касается ихъ. Но и тутъ должна совершиться полнота временъ; и тутъ верховныя точки челоуѣчества должны ждати, дабы «не безъ насъ достигъ совершенства». Ихъ сердца очищенъ, ихъ храмина приметена и прибрана для принятія Утѣшителя. Но наши—исполненъ скверны. И вотъ верхніе ждуть нижнихъ, зрячіе—слѣпыхъ, святые—грѣшныхъ, живые—мертвыхъ, духовные—плотскихъ, люди упреждающіе и даже предваряющіе—людей косныхъ и отстающихъ. Только въ отгѣлныя моменты разверзается предъ ними завѣса будущаго.

«Дабы не безъ насъ достигли совершенства»... Этимъ-то и обьяняется, почему появлявшіеся въ исторіи Церкви ученія о Духѣ Святомъ, несмотря на свою глубину, какъ-то не находили себѣ отклика и оставались одинокими. А, вмѣстѣ съ тѣмъ, и тѣ стороны христіанской жизни, которыя по преимуществу относятся къ Духу Святому, а именно, свобода христіанская, сыно-положеніе,



творчество и духовность бывали подмѣненными, или же искажались, какъ только мѣ или иные еретики хотѣли преждевременно и самочинно вызвать ихъ къ жизни. Самымъ дѣломъ глаголемые люди «новаго религіознаго сознанія», начиная отъ I-го вѣка и до XX-го включительно, всегда выдавали себя головою, потому что насаждаемые ими кусты розъ всякій разъ приносили терніе и волчцы; «новое» сознаніе всегда оказывалось не выше-церковнымъ, какимъ оно себя выдавало, а противо-церковнымъ и противо-Христовымъ, т. е. церковно-борственнымъ, антихристовымъ. Тотъ, кто имѣетъ Духа на столько, на сколько имѣли его святые, явно видитъ безуміе притязать на большее. Но, при совершенной недухоносности, людямъ во всѣ времена слишкомъ легко было впадать въ прелестное само-обольщеніе и подмѣнять духо-носность своимъ субъективно-человѣческимъ, душевнымъ творчествомъ, а затѣмъ—и бѣсовскимъ наважденіемъ. Изступленіе и восторженность, мечтательный профитизмъ и примрачная экзальтированность принимались за радость о Духѣ Святомъ; а, вмѣстѣ съ тѣмъ, грѣхъ, предоставленный самому себѣ, овладѣвалъ «свободою». Начиналось исканіе «двухъ безконечностей», а за исканіемъ — погруженіе въ «обѣ бездны»:—въ верхнюю бездну гностической теоріи и въ нижнюю бездну хлыстовской практики; это-то и выдавалось за полноту богатной жизни. Повторяю, параллельно всей церковной исторіи тянется нить этого, всегда выдававшего себя за «новое», лже-религіознаго сознанія <sup>187</sup>.

Безпристрастное обозрѣніе показываетъ, что ни для умозрѣній о Духѣ, ни для утвержденій о новомъ сознаніи у человѣчества, въ общемъ, въ массѣ, нѣтъ твердой почвы. Да, вѣдь, если бы была она, т. е. если бы былъ реальный опытъ жизни съ Духомъ Святымъ, развѣ могло бы происходить въ твари то, что нынѣ происходитъ?... И въ глубинѣ Церковнаго сознанія не прекращались чаянія Утѣшителя. Но, кромѣ церковнаго эсотеризма, есть своего рода церковный эсотеризмъ,—есть чаянія, о которыхъ не должно говорить слишкомъ прямо. Этого-то



не понимаютъ и не чувствуютъ иные, потомучто они—не въ Церкви, потомучто они не понимаютъ духа церковности. Они обнажаютъ непоказуемое, ибо они—безстыдники. Непрерывная цѣпь еретичествовавшихъ безстыдниковъ «новаго сознанія» тянется вдоль всей церковной исторіи; она-то и выявляетъ сокровенную артерію Церкви.

Но и въ предѣлахъ Церкви были попытки высказаться о Духѣ Святомъ. Вотъ — то, что мнѣ кажется наиболѣе поучительнымъ:

Св. Григорій Богословъ въ своихъ «Догматическихъ поэмахъ» говоритъ о постепенности откровенія Трїипостаснаго Божества и въ этомъ усматриваетъ залогъ новыхъ откровеній.

«Кто хочетъ Божество небснаго Духа найти на страницахъ бого-духновеннаго закона, тотъ увидитъ многія частыя и вмѣстѣ сходящіяся стези, если только пожелаетъ видѣть, если сколько-нибудь сердцемъ привлекъ чистаго Духа, и умъ у него остро-зрителенъ. А если кто потребуетъ открытыхъ словъ вселюбзнаго Божества, то пусть знаетъ, что неблагоприятно его требованіе. Ибо доколѣ болѣйшей части смертныхъ не было явлено Божество Христово, не надлежало возлагать невѣроятнаго бремени на сердца до крайности немощныя. Не для начинающихъ благовременно совершеннѣйшее слово. Кто станетъ слабымъ еще глазамъ показывать полный блескъ огня, или насыщать ихъ непомѣрнымъ свѣтомъ? Лучше постепенно пріучать ихъ къ яркому блеску, чтобы не повредитъ и самихъ источниковъ сладостнаго свѣта. Такъ и слово, открывъ всецѣлое Божество Царя-Отца, стало озарять свѣтомъ великую славу Христову, являемую немногимъ разумнымъ изъ людей, а потомъ, яснѣе открывъ Божество Сына, осіяло намъ и Божество свѣтозарнаго Духа. И для тѣхъ проливалось оно малый свѣтъ, болѣшую же часть предоставило намъ, которымъ потомъ обильно и въ огненныхъ языкахъ раздѣленъ Духъ, показавшій явные признаки Своего Божества, когда Спаситель вознесся отъ земли»<sup>188</sup>.— Еще силнѣе выражена та же мысль въ «Словѣ 31-мъ (о богословіи 5-е), о Духѣ Святомъ»: «Впродолженіе вѣковъ были два знаменитыя Преобразованія,—*μεταθέσεις*—, жизни человѣческой, называемыя двумя Завѣтами и, по извѣстному изреченію Писанія. Потрясеніями земли,—*στισμοίς* (Агг 27). Одно вело отъ иголовѣкъ Закону, а другое отъ Закона—къ Евангелію. Благовѣствую и о третьемъ Потрясеніи—о преставленіи отъ



згѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и неизблемому. Но съ обоими Завѣтами произошло одно и то же. Что именно?—Они вводились не вдругъ, не по первому приему за гѣло. Для чего же?—Намъ нужно было знать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо что не произвольно, то и непрочное. какъ потокъ или растеніе не на долго удерживаются силою. Добровольное же — и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть гѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее—собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее—Божію правосудію. Посему Богъ опредѣлилъ, что не для нехотящихъ должно гѣлатъ добро, но—благотѣльствовать желающимъ». Этимъ объясняетъ св. Григорій Богословъ постепенность въ отмѣненіи иголовъ, жертвъ и обрѣзанія «Сему, — провозглашаетъ святой отецъ—, хочу уподобитъ и Богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразование достигалось чрезъ отмѣненія, а згѣсь совершенства—чрезъ прибавленія. Но гѣло въ томъ, что Ветхій Завѣтъ ясно проповѣдовалъ Отца, а не съ такою ясностью—Сына; Новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно было прежде, нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдовать Сына, и прежде, нежели признанъ Сынъ,—выразить нѣсколько смѣло—, обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратитъ послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобъ Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, — *ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις* —, какъ говоритъ Давидъ «восхожденіями» (Пс 126), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями. По сей-то, думаю, причинѣ и на Учениковъ нисходитъ Духъ постепенно, соразмѣряясь съ силою пріемлющихъ, въ началѣ Евангелія, по страданіи, по вознесеніи, то совершаетъ чрезъ нихъ силы (Мѡ 181), то дается имъ чрезъ дуновение (Іо 3022), то является въ огненныхъ языкахъ (Дн 23). Да и Іисусъ возвѣщаетъ о Немъ постепенно, какъ самъ ты увидишь при внимательнѣйшемъ чтеніи. «Умолю, — говоритъ— Отца, и иного Утѣшителя пошлетъ вамъ» (Іо 5016,17), чтобы не почли его противникомъ Богу, и говорящимъ по иной какой-либо власти. Потомъ, хотя и употребляетъ слово «пошлетъ», но присовокупляя: «Во имя мое» (Іо 1429), и, оставивъ слово «умолю», удерживаетъ слово «пошлетъ». Потомъ говоритъ «Послю» (Іо 1428), показывая собственное достоинство. Потомъ сказалъ: «Прійдетъ» (Іо 1613), показывая власть Духа. Видишь постепенно возсіявающія намъ озаренія. и тотъ порядокъ



Богословія.—*φωτισμὸς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας*—, который и намъ лучше соблюдать, не все вдругъ высказывая и не все до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а послѣднее безбожно; и однимъ можно поразить чужихъ, а другимъ отчуждить своихъ. Присовокуплю къ сказанному и то, что, хотя можетъ быть и приходило уже на мысль и другимъ, однако жъ почитаю плодомъ собственного ума. У Спасителя и послѣ того, какъ многое проповѣдовалъ Онъ ученикамъ, было еще нѣчто, чего, какъ самъ Онъ говорилъ, Ученики (можетъ быть по причинамъ выше мною изложеннымъ) не могли тогда «нести» (Іо 16 12), и что посему самому скрывалъ Онъ отъ нихъ. И еще Спаситель говорилъ, что будемъ всему научены снисшедшимъ Духомъ (Іо 16 13). Сюда то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже вѣдѣніе сіе сдѣлалось благовременнымъ и удобовѣстимымъ, по прославленіи—*ἀποκατάστασιν*—Спасителя, послѣ того, какъ съ невѣріемъ стали принимать чудо» 10.

Св. Григорій Богословъ утверждаетъ постепенность историческаго явленія Духа; но необходимо мыслить еще иную сторону—прерывность за-историческаго откровенія Его, подобно тому какъ Царство Божіе имѣетъ и постепенно-историческое, и прерывно-эсхатологическое явленіе 10, несводимыя другъ къ другу. Иначе непонятно, чѣмъ же именно отличается состояніе окончательное, просвѣтлѣніе твари, изверженіе смерти, однимъ словомъ, «вѣкъ грядущій» отъ предварительнаго и выжидательнаго состоянія, отъ «вѣка сего», въ которомъ смерть все еще господствуетъ.

Такимъ образомъ, идеи Царства Божія и Духа Святого имѣютъ формальное сходство. Но оно—не только формально. Ученіе о Духѣ Святомъ, какъ о Царствѣ Отца, по общей идее, несомнѣнно, уходитъ корнями въ Евангеліе, а у ап. Павла получаетъ и словесное обоснованіе. «Царство Божіе,—пишетъ онъ къ римлянамъ—,—праведность и миръ, и радость во Святомъ Духѣ» (Рм 14 17). *Ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ*—«во---» или «о Святомъ Духѣ», т. е. въ праведности, мирѣ и радости, производимыхъ Духомъ Святымъ. Субъективное состояніе праведности, мира и радости, производимыхъ Духомъ Святымъ,—это и есть то самое Царство



Божіе, которое «внутри» насъ (Лк 17<sup>11</sup>),—чутъ-примѣтное горчичное зерно вѣрѣ, посѣянное въ душѣ. Но проростая и показываясь на гѣ полемъ моего, и только моего, на гѣ областю субъективности, ростокъ зѣрна вѣрѣ гѣлается объективнымъ, космическимъ, вселенскимъ. Богослуженіе и таинства — вотъ выявленія наружу Царства Божія въ церковной жизни; чудо-творенія же и прозрѣнія открываютъ то же Царство въ личной жизни святыхъ утѣтниковъ. И мы всѣ ежедневно призываемъ Полному свершеній этого Царства—Духа Святого. Вѣдѣ, по указанію св. Григорія Нисскаго<sup>191</sup>, Молитва Господня у Мѣ 6<sup>10</sup> и у Лк 11<sup>12</sup> имѣла важное разно-чтеніе,—въ современномъ текстѣ не существующее—, а именно читалась и такъ:

«Отче нашъ,---да прїидетъ Царствіе Твое — ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου» (Мѣ 6<sup>10</sup> и современ. Лк 11<sup>2</sup>), и такъ:

«Отче нашъ,---да прїидетъ Святыи Духъ Твой на насъ и да очиститъ насъ—ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρῶσάτω ἡμᾶς» (древній Лк 11<sup>2</sup>).

Изъ снесенія этихъ варіантовъ одного и того же мѣста Григорій Нисскій выводитъ равно-смысленность реченій «Духъ Святой» и «Царство Божіе», т. е. что «Духъ Святой есть Царство — Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν». А затѣмъ, основываясь на этомъ послѣднемъ выводѣ своемъ, св. Григорій развиваетъ замѣчательное ученіе о Духѣ, какъ «о Царствѣ Отца и Помазаніи Сына»<sup>192</sup>.

Царство существуетъ съ царемъ. Царемъ является Отецъ и, значитъ, въ Духѣ Святомъ покоится царственное величіе Самого Отца. И еще: отъ вѣчности рождаемый Отцомъ едино-сущный Ему Сынъ отъ вѣчности же получаетъ въ Духѣ Святомъ царственную славу, принадлежащую Отцу. Духъ вѣнчаетъ Сына славою. Это — помазующая гѣтельность Духа, и если Онъ въ отношеніи къ Отцу есть Царство, то въ отношеніи къ Сыну—Помазаніе, Хрисма. Григорій Нисскій еще разъ повѣряетъ этотъ свой выводъ разборомъ извѣстнаго месіанскаго псалма: «Помазалъ Тебя, Боже, Богъ твой Елеемъ Радости болѣе соучастниковъ Твоихъ» (Пс 118=Евр 49).



Помазующій—Отецъ, Помазуемый—Сынъ, Помазаніе или Елей Радости—Духъ Святой <sup>193</sup>.

Елей всегда былъ символомъ радости, а Духъ Святой—Утѣшитель, Параклитъ, Радователь. Онъ—Истинный Елей,—Елей по преимуществу,—Елей, смягчающій боль раненнаго, истерзаннаго и разбитаго сердца.

Поэтому самое имя «Христосъ» [Χριστός=ἁλῆς, Мешіа, Мессія = Помазанникъ] содержитъ въ себѣ указаніе на троичность Впостасей въ Божествѣ. «Исповѣданіе этого имени,—говоритъ Григорій—, содержитъ въ себѣ ученіе о Святой Троицѣ, потомучто въ этомъ названіи соответственно выражается Каждое изъ Лицъ, въ Которыя мы вѣруемъ» <sup>194</sup>. «Въ немъ познаемъ мы и Помазавшаго, и Помазаннаго, и Того, чрезъ Кого помазанъ» <sup>195</sup>.—Помазующее отношеніе Духа къ Сыну указывается еще опредѣленнѣе въ рѣчи ап. Петра Корнилію: «Богъ Духомъ Святымъ и Силою помазалъ Іисуса изъ Назарета» (Дн 10 <sup>38</sup>) <sup>196</sup>. Въ силу этого помазанія Онъ—отъ вѣка Христосъ и Царь, «предвѣчно облеченъ царственною славою Духа, въ чемъ и состоитъ Его помазаніе» <sup>197</sup>.

Такимъ образомъ, если раньше взаимно-отношеніе Впостасей опредѣлялось чрезъ любовь, чрезъ отгнаніе себя, чрезъ внутри-Божественное само-истощаніе Впостасей, чрезъ вѣчное смиреніе и кенозисъ, то теперь, напротивъ, оно опредѣляется какъ вѣчное возстановленіе и утвержденіе Другъ Другомъ, какъ прославленіе и царственность. «Вѣчно славенъ Отецъ, существующій прежде вѣковъ, слава же Отца — предвѣчный Сынъ [Отецъ, отдаваясь Сыну, въ Немъ находитъ свою славу], равно и слава Сына—Духъ Христовъ» <sup>198</sup>.

Разсмотрѣнный раньше первый моментъ внутри-Божественной жизни заключался во взаимной передачѣ трагической, жертвенной любви, во взаимномъ самоопустошеніи, обнищаніи и уничиженіи Впостасей; разсматриваемый нынѣ второй моментъ есть, какъ бы, обратное теченіе, намъ,—не стяжавшимъ Духа и знающимъ близко только Жертвеннаго Бога—, почти непостижимое



наглядно. Для твари еще не началось возстановленіе и слава, откровенія которой ждетъ она, стена и мучаясь (см. Рим 8 19-23). Въ сверх-временномъ же порядкѣ Троичной жизни вѣченъ этотъ моментъ отвѣтной любви, любви торжествующей, прославляющей Любящаго и возстановляющей Его, — эта передача славы отъ Упостаси къ Упостаси. «Сынъ прославляется Духомъ, Сыномъ прославляется Отецъ; наоборотъ, Сынъ получаетъ славу отъ Отца, и Единородный глѣбается славою Духа, потому что—чѣмъ прославляется Отецъ, какъ ни истинною славою Единороднаго, и въ чѣмъ прославляется Сынъ, какъ ни въ величїи Духа»<sup>199</sup>. Такимъ образомъ, Духъ Святой есть Χρίσμα βασιλείας—Помазаніе Царства, есть Ἀἵωμα βασιλείας—Санъ Царственный. Но эти наименованія приложимы къ Нему за Его внутри-Троичную глѣбательность; Онъ—не признакъ Божественнаго бытія, не достоинство и не атрибутъ Божества, а «живое, существенное и личное царство—βασιλεία δὲ ζωῆς καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον»<sup>200</sup>, тоже Личность, имѣющая безусловную глѣбательностью Своею,—какъ Третье Лицо Св. Троицы—, бытъ Царствомъ Отца и Помазаніемъ Сына.

Подобное же ученіе о помазующей глѣбательности Духа развивалъ св. Иринеѣ Лїонскій<sup>201</sup>. Но, не останавливаясь на святителѣ Иринеѣ, перейду къ св. Максиму Исповѣднику. Вотъ, какъ мыслитъ онъ:

По св. Максиму Исповѣднику<sup>202</sup>, первыя слова молитвы «Отче Нашъ» «заключаютъ въ себѣ указаніе на Отца, на Имя Отца и на Царство Отчее, чтобы мы отъ самаго начала (молитвы) научились чтить Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, существенно и впостасно пребывающее, есть Единородный Сынъ Отца. А Царство Бога Отца, пребывающее существенно и впостасно, есть Духъ Святой. Ибо то, что Матѳеемъ называется згѣсб Царствомъ, другой евангелистъ называется Духомъ, говоря: «Да прїидетъ Духъ Твой Святой, и да очиститъ насъ». Ибо Отецъ имѣетъ это Имя, не какъ вновь прїобрѣтенное, и Царство мы понимаемъ не какъ созерцаемое въ Немъ достоинство. Потому что Онъ не начиналъ бытъ—не начинаетъ и Отцомъ и Царемъ бытъ. Но, всегда сущій, Онъ всегда есть и Отецъ и Царь, вовсе не имѣя начала ни для Своего бытія, ни Того, чтобы бытъ Отцомъ или Царемъ. Если же



Онъ—всегда Сущій и всегда есть и Отецъ и Царь, то, значитъ, и Сынъ и Духъ Святой всегда со-пребываетъ со Отцомъ существенно и впостасно; Они существуютъ отъ Него и въ Немъ естественно, выше причинъ и слова; но не послѣ Него Они стали бытъ, не по закону причинности, не позже. Ибо соотношеніе Лицъ Божества имѣетъ силу совмѣстнаго бытія и не позволяетъ думать, что Огнѣ изъ Находящихся въ указанномъ соотношеніи были послѣ Другихъ».

Такъ учитъ святой Максимъ Исповѣдникъ.

Около Духа Святого сгущаются всѣ недоумѣнія, затрудненія и муки нашей жизни; а въ откровеніи Его—всѣ надежды. Будемъ же молиться вмѣстѣ о явленіи Духа Святого, будемъ вмѣстѣ заклинять Его таинственнымъ призываніемъ Симеона Новаго Богослова <sup>203</sup>:

«Приди свѣтъ истинный. Приди, жизнь вѣчная. Приди, сокрытая тайна. Приди, сокровище безымянное. Приди, вещь несказанная. Приди, лицо, бѣгущее отъ человѣческаго постиженія. Приди непрестанная бодрость. Приди, всѣхъ спасаемыхъ истинная надежда. Приди, мертвыхъ воскресеніе. Приди, могучій: ты все всегда дѣлаешь, преобразуешь и мѣняешь однимъ только мановеніемъ. Приди, вполне невидимый, неприкосновенный, неосязаемый. Приди, всегда пребывающій недвижимымъ, хотя ты ежечасно весь перемещаешься и приходишь къ намъ, лежащимъ въ преисподней, хотя самъ живешь выше всѣхъ небесъ. Приди, имя возжеленнѣйшее и чаще всего встрѣчающееся; но сказать о тебѣ, что—ты, или знать—каковъ и какого рода, намъ рѣшительно отказано. Приди, радость вѣчная. Приди, вѣнокъ неувядающій. Приди, великаго Бога и Владыки нашего багряница. Приди, опоясаніе, какъ кристаллъ прозрачное, и расцвѣченное драгоцѣннымъ каменіемъ. Приди, приближище неприступное. Приди, царская багряница и священнаго величества десница. Приди: нуждалась и нуждается въ тебѣ жалкая душа моя. Приди, одинокій, къ одинокому; вѣдь я одинокъ, какъ видишь. Приди: ты отгѣлилъ меня и сгѣлалъ меня на землѣ одинокимъ. Приди, ты сгѣлался нуждою моею, и сгѣлалъ, чтобы я нуждался въ тебѣ,—въ тебѣ, къ которому ни для кого нѣтъ доступа. Приди, дыханіе



и жизнь моя. Приди, презрѣнной души моей утѣшеніе. Приди, радость, и слава, и безпрестанная утѣха моя. Воздаю благодарность тебѣ, потомучто згѣсѣ, среди смятенія, переменѣны, круго-обращенія тѣ сдѣлался единымъ со мною духомъ и, хотя тѣ—Богъ превѣше всего, однако сдѣлался для меня всѣмъ во всемъ. Питіе неизбѣяснимое! тѣ никакъ не можешь быть отнято, и непрестанно вливаешься въ уста души моей, и обильно течешь въ источникъ сердца моего. Сіяющая одежда, и демоновъ пополюющая! Очистительное жертво-приношеніе! тѣ омываешь меня непрестанными и святыми слезами, обильно источаемыми отъ твоего присутствія у тѣхъ, къ кому приходишь тѣ. Возношу благодарность тебѣ, потомучто днемъ невечерѣющимъ тѣ сдѣлался для меня и солнцемъ по сую сторону заката: тебѣ негѣ скрытъ себя, и славою своею тѣ наполняешь вселенныя. Никогда тѣ не скрывалъ себя отъ кого-нибудь, но мы всегда сами скрываемъ себя отъ тебя, покуда не хотимъ притти къ тебѣ. Вѣдѣ гдѣ бы тѣ сокрылъ себя, когда нѣтъ для тебя нигдѣ мѣста отдохновенія? Или зачѣмъ бы тѣ сокрылъ себя,—тѣ, никого изъ всѣхъ не презирающій, никого не боящійся? Сотвори же нынѣ во мнѣ скинію себѣ, крошкѣй Господи, и обитай во мнѣ, и до смерти моей не отторгайся, не отгѣляйся отъ меня, раба твоего, чтобы и я при кончинѣ моей, и послѣ кончины въ тебѣ находился, и царствовалъ съ тобою,—Богомъ надъ всѣмъ царствующимъ. Останься, Господи, и одинокаго не оставляй меня, чтобы, когда придутъ враги мои, которые постоянно ищутъ пожрать душу мою, и тебя обрѣли пребывающимъ во мнѣ, и совершенно-совершенно убѣжали и не одержали верха надо мною, потомучто замѣтятъ тебя, сильнѣйшаго всего, внутри, въ жилищѣ уничиженной души моей поселившимся. Поистинѣ, какъ помнилъ тѣ меня, Господи, когда я былъ въ мѣрѣ, и какъ безъ вѣдома моего самъ тѣ избралъ меня, и отъ мѣра удалилъ, и предъ лицомъ славы твоей поставилъ: такъ тоже и сейчасъ охраняй меня чрезъ свое пребываніе во мнѣ совершенно поставленнымъ, всегда недвижимымъ, чтобы каждодневно созерцая тебя я, смер-



ный, жилъ, чтобы обладая тобою я, нищій, всегда былъ богатымъ. Такъ я буду могущественнѣе любыхъ царей: и вкушая и испивая тебя, и ежечасно огѣваясь въ тебя буду наслаждаться неразсказуемой утѣхою блаженною. Такъ какъ ты—всякое благо и всякое украшеніе, и всякая услада, и тебѣ подобаетъ слава, святой и единосущной Троицѣ, которая прославляется въ Отцѣ, и Сынѣ и Духѣ Святомъ, и познается, и чтится, и почитается всѣмъ собраніемъ вѣрныхъ теперь и всегда и по безконечности вѣковъ. Аминь».

Аминь. Аминь. Аминь.

---





*Quoscumque ferar. Отсюды прямъ.*

## Ѳ. ПИСЬМО ШЕСТОЕ: ПРОТИВОРѢЧІЕ.

Духомъ Святѣмъ, Духомъ Истинѣ провозвѣщается твари Истина. Тутъ, — когда сознаніе подымается надъ «двойною гранью пространства и временъ» и входитъ въ вѣчностъ, тутъ, въ эшомъ мигѣ провозвѣщенія, Провозвѣщающій Истину и Провозвѣщаемая Истина всячески совпадаютъ. Въ явленіи Духа Истинѣ, т. е. въ свѣтѣ еаворскомъ, форма Истинѣ и содержаніе Истинѣ—одно. Но, воспринятое и усвоенное тварью, знаніе Истинѣ распадается во время и въ пространство,—во время многообразія личнаго и въ пространство многообразія общественнаго. Этимъ дважды разрывается непосредственное единство формы и содержанія, и знаніе Истинѣ дѣлается знаніемъ объ Истинѣ. Знаніе же объ Истинѣ есть истина.

Несомнѣнно, что на ряду съ Истиною необходимо существуетъ и истина, если только на ряду съ Богомъ существуетъ тварь. Существованіе истинѣ есть лишь иное выраженіе самаго факта существованія твари, какъ таковой, т. е. какъ лежащей личнымъ многообразіемъ во времени и общественнымъ — въ пространствѣ. Наличностъ истинѣ равна наличности твари. Но существуетъ ли самая тварь-то?



— Въ томъ-то и дѣло, что философски, загодя не можеть бытъ дано отвѣта на такой вопросъ.

Тварь потому и есть тварь, что она—не Безусловно Необходимое Существо и что, слѣдовательно, существованіе твари никакъ не выводимо не только изъ идеи Истины, этого перво-двигателя всякаго разумѣнія, но даже изъ факта существованія Истины, изъ Бога.

Вопреки акосмизму Спинозы и пантеизму большинства мыслителей, изъ природы Бога ничего нельзя заключить о существованіи міра, ибо актъ міро-творенія,—будемъ ли мы его разумѣть мгновеннымъ и исторически-досягаемымъ, или постепеннымъ и разлитымъ на все историческое время, или раскрывающимся въ безконечномъ временномъ процессѣ, или, наконецъ, предвѣчнымъ—, при всемъ много-образіи возможностей пониманія непреложно долженъ мыслиться свободнымъ, т. е. изъ Бога происходящимъ не съ необходимостью<sup>204</sup>.

Существованіе твари, т. е. немощи нашей, повторяю, не выводимо никакими, хотя бы самыми утонченными рассужденіями, и, если мыслители все же пытаются дѣлать это выводеніе, то загодя можно утверждать, что они либо продѣлываютъ логическій фокусъ, либо уничтожаютъ Бого-дарованную тварность твари, низводя ее,—личность, свободную—, хотя и немощную, со ступени бытія богоподобно-творческаго на плоскость бытія отвлеченнаго,—въ качествѣ атрибута или модуса Божества. Итакъ, бытіе истины не выводимо, а лишь показуемо въ опытѣ: въ опытѣ жизни познаемъ мы и свое бого-подобіе и свою немощь; лишь опытъ жизни открываетъ намъ нашу личность и нашу духовную свободу. Не погъ силу философіи—вывести фактъ истины; но, если онъ уже данъ философіи, то ея дѣло спросить о свойствахъ, о сложении, о природѣ человѣческой,—т. е. данной, хотя и Богомъ но въ человѣчествѣ и человѣчеству—, истины. Иными словами, законенъ вопросъ о формальномъ сложении истины, объ ея разсудочномъ устройеніи, тогда какъ содержаніе ея—сама Истина. Или,—еще умѣстно спросить себя—, какъ



представляется Божественная Истина человѣческому разуму?

Чтобы отвѣтитъ на вопросъ о логическомъ строеніи истины должно держатъ въ умѣ, что истина есть истина именно объ Истинѣ, а не о чемъ иномъ, т. е. находится въ какомъ-то соотвѣтствіи съ Истиною. Форма истины только тогда и способна сдержатъ свое содержаніе,— Истину—, когда она какъ-то, хотя бы и символически, имѣетъ въ себѣ нѣчто отъ Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемою какого-то основного свойства Истины. Или, наконецъ, будучи здѣсь и теперь, она должна быть символомъ Вѣчности.

Хотя и въ твари данная, однако истина должна быть монограммою Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть какъ бы не по-сю-сторонней. Красками условнаго она должна обрисоватъ Безусловное. Въ хрупкомъ сосудѣ человѣческихъ словъ долженъ содержатся присно-несокрушимый Адаманти Божества. Тварь мѣтается и кружится въ бурныхъ порывахъ Времени; истина же должна пребывать. Тварь рождается и умираетъ; и поколѣнія смѣняются поколѣніями; истина же должна быть неплѣнной. Человѣки спорятъ между собою и возражаютъ другъ другу; истина же должна быть непререкаема и выше прекословій. Людскія мнѣнія мѣняются отъ страны къ странѣ и изъ году въ годъ; истина же—вездѣ и всегда одна, себѣ равная. Однимъ словомъ, истина—это «то, во что вѣрили повсюду, всегда, всѣ, потому что то только въ дѣйствительности и въ собственномъ смыслѣ есть вселенское, что, какъ показываетъ самое значеніе и смыслъ слова, сколько возможно вообще все обнимаетъ—*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*»<sup>205</sup>. А этому требованію можно удовлетворитъ лишь при томъ условіи, «если будемъ слѣдовать всеобщности, древности, согласію—*si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*»<sup>206</sup>. Всякая истина должна быть формулою не-условною.



Но какъ это возможно? Какъ возможно изъ условнаго матеріала человѣческаго ума построить безусловную формулу Истинны Божественной?

Знаніе дается въ видѣ нѣкотораго сужденія, т. е. какъ синтезъ нѣкотораго подлежащаго  $S$  съ нѣкоторымъ сказуемымъ  $P$ . Отсюда не исключается и сужденіе аналитическое, даже сужденіе тождественное, ибо и въ нихъ подлежащее и сказуемое въ какомъ-то смѣслѣ разны,—должны бытъ сперва различены, чтобы затѣмъ бытъ соединеными <sup>207</sup>. Но если всякое сужденіе—синтезъ нѣкоторой двойственности, то почему же не могло бы бытъ и иного синтеза,—синтеза даннаго подлежащаго  $S$  съ другимъ сказуемымъ, съ  $P'$ ? Далѣе, почему не могло бы бытъ соединенія даннаго  $S$  съ отрицаніемъ  $P$ , съ не- $P$ ? Ясное дѣло, что всякое сужденіе условно, т. е. можетъ встрѣтитъ себѣ возраженіе въ видѣ другого сужденія, противоположнаго, и даже въ видѣ сужденія противорѣчиваго. И если доселѣ и досюда такого возраженія еще не представилось, то это еще ничуть не обезпечиваетъ неотмѣняемости нашего сужденія на дальнѣйшее время или въ иныхъ мѣстахъ.

Жизнь безконечно полнѣе разсудочныхъ опредѣленій, и потому ни одна формула не можетъ вмѣститъ всей полноты жизни. Ни одна формула, значитъ, не можетъ замѣнить самой жизни въ ея творчествѣ, въ ея еже-моментномъ и повсюдномъ созиданіи новаго. Слѣдовательно, разсудочныя опредѣленія всегда и вездѣ подвергаются и неизбѣжно будутъ подвергаться возраженіямъ. Возраженія на формулу и суть такія формулы, такія противосужденія, которыя исходятъ изъ сторонъ жизни дополнительныхъ къ данной, изъ сторонъ жизни противныхъ и даже противорѣчивыхъ въ отношеніи этой, оспариваемой формулѣ.

Разсудочная формула тогда и только тогда можетъ бытъ превъше нападеній жизни, если она всю жизнь вберетъ въ себя, со всѣмъ ея много-образіемъ и со всѣми ея наличными и имѣющими бытъ противорѣчїями. Разсудочная формула можетъ бытъ истиною тогда и только тогда, если она, такъ сказать, предусматри-



ваетъ всѣ возраженія на себя и отвѣчаетъ на нихъ. Но, чтобы предусмотрѣть всѣ возраженія,—надо взять не ихъ именно конкретно, а предѣлъ ихъ. Отсюда слѣдуетъ, что истина есть такое сужденіе, которое содержитъ въ себѣ и предѣлъ всѣхъ отрицаній его, или, иначе, истина есть сужденіе само-противорѣчивое.

Безусловность истины съ формальной стороны въ томъ и выражается, что она заранее подразумеваетъ и принимаетъ свое отрицаніе и отвѣчаетъ на сомнѣніе въ своей истинности пріятіемъ въ себя этого сомнѣнія, и даже—въ его предѣлъ. Истина потому и есть истина, что не боится никакихъ оспариваній; а не боится ихъ потому, что сама говоритъ противъ себя болѣе, чѣмъ можетъ сказать какое угодно отрицаніе; но это само-отрицаніе свое истина сочетаетъ съ утвержденіемъ. Для разсудка истина есть противорѣчіе, и это противорѣчіе дѣлается явнымъ, лишь только истина получаетъ словесную формулировку. Каждое изъ противорѣчащихъ предложений содержится въ сужденіи истины и потому наличность каждаго изъ нихъ доказуема съ одинаковою степенью убѣдительности, — съ необходимостью. Тезисъ и антитезисъ вмѣстѣ образуютъ выраженіе истины. Другими словами, истина есть антиномія, и не можетъ не быть таковою <sup>208</sup>.

Впрочемъ, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познаніе истины требуетъ духовной жизни и, слѣдовательно, есть подвигъ. А подвигъ разсудка есть вѣра, т. е. само-отрѣшеніе. Актъ само-отрѣшенія разсудка и есть высказываніе антиноміи. Да и въ самомъ дѣлѣ, только антиноміи и можно вѣрить; всякое же сужденіе не-антиномичное просто признается или просто отвергается разсудкомъ, ибо не превышаетъ рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была не-антиномична, то разсудокъ, всегда вращаясь въ своей собственной области, не имѣлъ бы точки опоры, не видѣлъ бы объекта внѣ-разсудочнаго и, слѣдовательно, не имѣлъ бы



побужденія начатъ подвигъ вѣры. Эта точка опоры—догматъ. Съ догмата-то и начинается наше спасеніе, ибо только догматъ, будучи антиномичнымъ, не стѣсняетъ нашей свободы и даетъ полное мѣсто dobroхотной вѣрѣ или лукавому невѣрію. Вѣдъ никого нельзя заставить вѣрить, какъ никого же нельзя и заставлятъ не вѣрить: по слову бл. Августина<sup>209</sup>, «nemo credit nisi volens—никто не вѣруетъ иначе какъ dobroхотно»<sup>210</sup>.

Все сказанное доселѣ говорилось,—ради простоты—, въ предположеніи, что мы исходимъ въ логикѣ изъ сужденій; и тогда истина оказалась антиноміей сужденій. Но нетрудно увидать, что при иной точкѣ зрѣнія, а именно, въ логикѣ понятій мы пришли бы къ выводу подобному, а именно, что истина есть антиномія понятій. Конечно, тотъ и другой выводъ—одно и то же, ибо антиномія понятій есть только психологически нѣчто иное въ сравненіи съ антиноміей сужденій. Вѣдъ каждое понятіе превращаемо въ соотвѣтствующее ему сужденіе, и каждое сужденіе—въ понятіе. Логически есть въ разсудкѣ вообще нѣкоторые элементы двухъ сопряженныхъ родовъ, и эти элементы взаимно-превращаемы и потому взаимно-замѣнимы въ разсужденіяхъ, такъ что формальная теорія ихъ—одна и та же. Но намъ сейчасъ не тѣ важно, а лишь антиномическая связъ тѣхъ или иныхъ элементовъ въ истинѣ.

Истина есть антиномія. Этотъ важный итогъ нашихъ размышленій требуетъ себѣ болѣе строгаго выраженія. Иными словами, необходима формальная логическая теорія антиноміи. Вотъ одинъ изъ удобныхъ къ сему путей. Въ основу его положенъ логистическій алгоритмъ<sup>211</sup>, столь удобный для сокращенной записи логическихъ операцій. Поэтому, прежде чѣмъ представитъ наше построеніе, полезно напомнитъ себѣ значеніе нѣкоторыхъ символовъ логистики. Какъ извѣстно, первымъ и существеннѣйшимъ въ современныхъ символическихъ методахъ логики является принципъ

р ѓ q

(I),

т. е. принципъ импликаціи,—если погъ р и q разумѣются предположенія—, и инклюзии,—если р и q истолковываются какъ классы. Для опредѣленности дальнѣйшаго изложенія, мы будемъ погъ



р и q разумѣмъ предложенія, т. е. продукты акта сужденія, хотя съ такимъ же правомъ могли бы мыслить подъ этими символами и классы. Но, есть ли « $\supset$ » знакъ импликаціи или инклюзии, или, другими словами, разумѣются ли подъ р и q предложенія или классы, написанная выше формула включенія (I) выражаетъ, въ сущности, одинъ и тотъ же фактъ, а именно, связанность истинности q съ истинностью р, и этотъ фактъ выражается словами «следовательно», «значитъ», «ergo».

$r \supset q$ , т. е.: «р —, следовательно, q», «р —, значитъ, q», «ergo q». Это «следовательно», это «значитъ», это «ergo» въ развернутомъ видѣ выражаетъ тотъ смыслъ, что

«если р истинно, то и q истинно»;

или еще:

«если q ложно, то и р ложно»,

или, далѣе:

«не можетъ быть р истиннымъ, а q ложнымъ», или, наконецъ,—выраженіе наиболѣе предпочтительное по своей недвусмысленности—, что

«или р ложно, или q истинно» <sup>212</sup>.

Изъ этой послѣдней формулировки глѣдается понятною равносильность операціи включенія « $\supset$ » и операціи логическаго сложенія « $\cup$ ». Въ самомъ глѣбѣ, сочетаніе символовъ

$$r \cup q \quad (\text{II}),$$

т. е. операція логическаго сложенія, означаетъ ничто иное, какъ альтернативность слагаемыхъ р и q:

«или р ложно, или q истинно»,

или, упрощенно:

«р или q» <sup>213</sup>.

Очевидно отсюда, что можно написать логическое равенство двухъ операцій, а именно:

$$r \supset q = \neg r \cup q \quad (\text{III}),$$

гдѣ знакъ « $\neg$ » предъ р означаетъ отрицаніе, «*négation*» или, точнѣе, негативъ, «*négative*» р; вообще, въ логистикѣ любой символъ, сочетаясь со знакомъ « $\neg$ », даетъ свой негативъ <sup>214</sup>.

Напомнимъ далѣе, что знакъ « $\wedge$ » есть операторъ логическаго умноженія, т. е. что, будучи поставленъ между двумя символами или группами ихъ, онъ указываетъ на совместное существованіе этихъ символовъ или группъ <sup>215</sup>. Напомнимъ еще, наконецъ, что символомъ V обозначается «истина», «*Veritas*», а перевернутымъ символомъ  $\bar{V}$ , т. е. « $\Delta$ » — «отрицаніе истинны», « $\neg V$ » или «ложь» <sup>216</sup>, и мы тогда имѣемъ всѣ данныя для того логическаго опредѣленія антиноміи Р и выраженія схемъ ея, къ которымъ стремимся.



Наши разсужденія обѣ антиноміи естественно возникаютъ изъ того приема доказательства чрезъ приведеніе къ нелѣпости, который въ математикѣ примѣненъ Евклидомъ для доказательства 12-го предложенія IX-ой книги «Началъ»<sup>217</sup>, а въ философіи использованъ догматиками для коренного ниспроверженія скептическихъ доводовъ противъ доказуемости истинны<sup>218</sup>. Этотъ приемъ нерѣдко употреблялся и впослѣдствіи какъ математиками, такъ и философами<sup>219</sup>, и даже распространился въ широкихъ кругахъ общества, служа цѣлямъ салонной и домашней діалектики, какъ это изображено, напримѣръ Тургеневымъ въ «Рудинѣ»<sup>220</sup>. Но, несмотря на свою распространенность въ практическомъ употребленіи, онъ долго не былъ осознанъ въ логической теоріи умозаключеній, и только около десяти лѣтъ тому назадъ былъ указанъ приверженцемъ логики Дж. Вайлати, изъ пеановской школы<sup>221</sup>.

Однако, ни почти без-сознательно пользовавшіеся этимъ приемомъ широкіе слои публики, ни полу-сознательно употреблявшіе его философы и математики, ни даже теоретически осознавшій его Вайлати не видѣли недостаточности его для тѣхъ цѣлей, ради которыхъ онъ употреблялся и связи его съ теоріей антиноміи.

Пріемъ этотъ въ знако-положеніи логики выражается весѣма простою формулою:

$$= p \odot p . \odot . p \quad (IV),$$

т. е. «если негативъ предложенія (или, соотвѣтственно, класса) включаетъ въ себя это самое, отрицаемое имъ предложеніе (или, соотвѣтственно, классъ), то оно—истинно;—*si négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie*»<sup>222</sup>.

Логистика объясняетъ и оправдываетъ этотъ парадоксальный способъ разсужденія. Въ самомъ дѣлѣ, по формулѣ (III)

$$= p \odot p . = . = ( = p ) \cup p \quad (III'),$$

но, по принципу двойного отрицанія<sup>223</sup>

$$= ( = p ) = p \quad (V)$$

и, слѣдовательно,

$$= p \odot p . = . p \cup p \quad (III''),$$

Но понятно, что альтернатива « $p \cup p$ », т. е. « $p$  или  $p$ » влечетъ за собою непреложное утвержденіе  $p$ , такъ что

$$p \cup p . \odot . p \quad (VI)$$

и, значитъ,

$$= p \odot p . \odot . p ,$$

что и требовалось доказать.

Вотъ путь, указываемый логистикой. Но достаточенъ ли онъ? Другими словами, дѣйствительно ли строго - доказа-



тельно разсужденіе Евклида и иже съ нимъ? — Конечно нѣтъ. Чтобы убѣдиться въ послѣднемъ, достаточно обозначить  $-p$  чрезъ  $q$

$$-p = q \quad (\text{VII}).$$

Тогда ясно, что нѣтъ оснований загодя исключать возможность и для  $q$  всего того, что сказано выше о  $p$ , т. е. применимость къ  $q$  формулы (IV). Итакъ, не исключена возможность, что

$$-q \supset q \cdot \supset \cdot q \quad (\text{VIII}),$$

или, дѣлая подстановку изъ формулы (VII),

$$-( -p ) \supset ( -p ) \cdot \supset \cdot -p \quad (\text{VIII}'),$$

или, наконецъ, въ силу формулы (V)

$$p \supset -p \cdot \supset \cdot -p \quad (\text{IX}),$$

такъ что доказано не только  $p$  (IV), но и  $-p$  (IX). Итакъ, у насъ получилось два равно-несомнѣнныхъ доказательства, слагающихъ собою антиномію Р. Вотъ какова, значитъ,

### ЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА АНТИНОМІИ

Р:

#### ТЕЗИСЪ

$p$ :

Можно предположить одно изъ двухъ: или тезисъ  $p$ , или отрицаніе его, антитезисъ  $-p$ . Въ первомъ случаѣ доказывать тезисъ нечего, а во второмъ—оказывается, что изъ антитезиса опять-таки выводится тезисъ, такъ что получается альтернатива: «или тезисъ, или тезисъ»

$$p \cup p,$$

т. е. утверждается тезисъ

$p$ .

Въ знакахъ:

$$-p \supset p \cdot \supset \cdot p \cup p \cdot \supset \cdot p$$

Такимъ образомъ, непосредственно ли утверждая тезисъ, или же отрицая его, мы все равно не можемъ обойти его.

#### АНТИТЕЗИСЪ

$-p$ :

Можно предположить одно изъ двухъ: или антитезисъ  $-p$ , или отрицаніе его, анти-анти-тезисъ  $-( -p )$ , т. е. тезисъ  $p$ . Въ первомъ случаѣ доказывать антитезисъ нечего, а во второмъ—оказывается, что изъ тезиса опять-таки выводится антитезисъ, такъ что получается альтернатива: «или антитезисъ, или антитезисъ»

$$-p \cup -p$$

т. е. утверждается антитезисъ

$-p$

Въ знакахъ:

$$-( -p ) \supset -p \cdot \supset \cdot -p \cup -p \cdot \supset \cdot -p.$$

Такимъ образомъ, непосредственно ли утверждая анти-тезисъ, или же отрицая его, мы все равно не можемъ обойти его.



Методами и операциями чистой логики мы показали возможность антиномии в строгойшем смысле слова.

Отсюда, прежде всего, необходимо сблать вывод о недостаточности логической формулы (IV), применяемой для доказательства того или другого тезиса  $p$ , если при этом не исключена возможность формулы (IX); вѣдѣ наличность тезиса нисколько не обезпечиваетъ несуществованіе антитезиса, а, — по крайней мѣрѣ, вѣ области духа в с е г д а, а вѣ иныхъ областяхъ ч а с т о —, предполагаетъ наличность антитезиса. Другими словами, каждый разъ необходимо убѣждаемъ не только вѣ истинности тезиса  $p$ , но и выяснятъ, не естѣ ли онѣ половина нѣ-которой антиноміи  $P$ .

Затѣмъ, предлагаемый процессъ позволяетъ дать слѣдующее символическое опредѣленіе антиноміи:

$$P = (p \cap = p) \cap V \quad (X),$$

для пониманія котораго необходимо помнить, что  $V$  — знакъ истины, Veritatis, а « $\cap$ » — операторъ логическаго умноженія, т. е. символъ совмѣстности терминовъ, между которыми онѣ поставленъ. Переводя формулу (X) на обычный языкъ, скажемъ: «Антиномія естѣ такое предложеіе, которое, будучи истиннымъ, содержитъ вѣ себѣ совмѣстно тезисъ и антитезисъ, такъ что недоступно никакому возраженію». Прибавка же символа  $V$ , подбывая антиномію н а г ѣ плоскостію разсудка, и естѣ то, что отличаетъ антиномію  $P$  отъ лжи  $\Delta$  (перевернутое  $V$ , или  $= V$ ), лежащей вѣ плоскости разсудочной и опредѣляемой формулою  $\Delta$ :

$$\Delta = p \cap = p \quad (XI).$$

Но что жѣ такое этотъ сомножитель  $V$  вѣ опредѣленіи антиноміи? Ф о р м а л ь н о онѣ появляется какъ результатъ нѣкотораго процесса, устанавливающего такъ или иначе относительно  $P$ , что оно истинно, тогда какъ два другіе процесса доказываютъ, что это  $P$ , по своей структурѣ, естѣ  $p$  и, еще,  $= p$ . Такимъ образомъ, для чистой логики,  $V$ , вѣ опредѣленіи  $P$ , естѣ лишь указаніе на положеніе этого  $P$ , на должное къ нему отношеніе, — такъ сказать, указующій на небеса перстъ при  $P$ , но не составная частъ вѣ сложеніи самого  $P$ . По своему составу  $P$  нисколько не разнится отъ простого противорѣчія  $\Delta$ , и, слѣдовательно, вѣ сферѣ разсудочной лишь авторитетъ является тѣмъ перстомъ, который отмѣчаетъ истинность  $P$  вѣ сравненіи съ  $\Delta$ . Вотъ почему для католицизма, погружившагося вѣ область душевную и, слѣдственно, разсудочную, но предметомъ своимъ имѣющаго все же духовное и, слѣдственно, антиномическое, — вотъ почему для католицизма авторитетъ — в с е, и б е з ѣ желѣзнаго авторитета, безъ указующаго перста папы католикъ безсиленъ житъ. Вѣ области же сверх-чув-



ственной и, значитъ, сверх-разсудочной прибавка V въ опредѣленіи антиноміи указываетъ составной признакъ ея, ея духовное единство, ея сверх-чувственную реальность, и, въ Духъ Святомъ это единство, эта реальность непосредственно переживаются и постигаются.

Формулу (X) ради большей наглядности можно еще представить въ раскрытомъ видѣ и написать такъ:

$$= p \supset p . \cap . p \supset = p : \supset : p \cap = p . \cap . = \Lambda = P \text{ (XII),}$$

т. е.: «если антитезисъ влечетъ за собою тезисъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, тезисъ влечетъ антитезисъ, то совокупность тезиса и антитезиса,—если она не ложна—, есть антиномія». Такова формула антиноміи. Не трудно видѣть, что Кантъ свои антиноміи старался подогнать именно подъ эту схему. Съ бѣльшей или менѣйшей отчетливостію подъ эту же схему подводятся и всѣ вообще антиноміи, выставившіяся въ философіи <sup>225</sup>.

Итакъ, истина есть антиномія. Самое слово «антиномія», какъ философскій терминъ,—происхожденія весьма поздняго, а именно, появляется не ранѣе Канта, да и то—только въ «Критикѣ чистаго разума», т. е. въ 1781 году. До того же времени это былъ юридическій и, отчасти, богословскій терминъ. Но, насколько позднимъ оказывается терминъ «антиномія», настолько же раннею—самая идея необходимой само-противорѣчивости разсудка, связываемая теперь съ этимъ терминомъ. Можно даже предполагать, что она явилась первоначально простымъ отраженіемъ того сложнаго и сочетающаго въ себѣ противоположности уклада, которымъ обладалъ древній эллинъ и лично, и общественно.

«На чемъ основано преимущество греческаго ума?»—спрашиваетъ одинъ историкъ эллинской мысли.—«Тайна удивительнаго преуспѣванія,—отвѣчаетъ онъ <sup>226</sup>—, заключается въ сочетаніи противоположностей. Чрезвычайное богатство творческой фантазіи и рядомъ съ нимъ всегда бодрствующее сомнѣніе, пытлиное, не отступающее ни передъ какимъ дерзновеніемъ; могущественная способность къ обобщеніямъ въ соединеніи съ острой наблюдательностію, выслѣживающей всѣ особенности явленія; религія вполне удовлетворяющая душевныя потреб-



ности и не накладывающая оковъ на разсудокъ, анализирующей ея созданія. Къ этому нужно прибавитъ многочисленность различныхъ соревнующихъ между собою духовныхъ центровъ, постоянное столкновѣніе силъ, исключющее возможность застоя, и въ концѣ-концовъ государственное устройство и общественный укладъ, достаточно суровые, чтобы сдерживать «безпутныя дѣтскія стремленія» безразсудныхъ, и достаточно свободные, чтобы не мѣшали смѣлому порыву выходящихъ умовъ. Въ томъ соединеніи даровъ и обстоятельствъ можно усмотрѣть источникъ преимущественнаго успѣха, котораго достигъ эллинскій духъ на поприщѣ научнаго изслѣдованія».

Какъ же начинается живое воспріятіе антиномичности?

Жилъ въ Малой Азіи нѣкто съ умомъ трагическимъ и, кажется, едва ли не изъ самыхъ чуткихъ къ правдѣ межъ всѣхъ философовъ древности. По крайней мѣрѣ, у него не было внутренней черствости, отъ которой слишкомъ часто мертвеетъ душа профессиональныхъ мыслителей. Вотъ за это-то современники прозвали его ὁ Σκοτεινός, Темный. Имя же ему было Гераклитъ. И, какъ говорили, онъ всю жизнь свою проплакалъ надъ трагичностью себя и міра <sup>227</sup>.

Этотъ Гераклитъ впервые ясно почувалъ, что существуетъ Богъ-Слово, — впервые открылъ высшую гармонию и сверх-мірное единство бытія. «Внимая не мнѣ, но Истинѣ, — говорилъ онъ—, разумно признавать, что все едино»; «Мудрость — едина (понимай погъ ней тотъ Разумъ, что управляетъ всѣмъ чрезъ все)»; «Разумъ — для всѣхъ одинъ и тотъ же...». И именно этотъ самый философъ, тянувшійся къ «безтрепетному сердцу непреложной Истины», — какъ выражался Парменидъ <sup>228</sup> —, онъ-то именно и твердилъ всю жизнь свою о разрозненности, раздробленности и антиномичности нашей земной юдоли. Открывъ совершенную гармонию Слова, онъ со всею возможною, — для жившаго до Христа —, остротою увидалъ внутреннюю вражду міра. Впослѣдствіи это бывало не разъ, и даже спинозовскихъ пауковъ и спинозовскую ра-



достъ при слухѣ о войнѣ<sup>229</sup> можно отнести за счетъ созерцанія единой Субстанціи. Можетъ быть даже, въ очищенномъ и одухотворенномъ видѣ, у ап. Павла сказывается то же благоговѣйное и восторженное чувство, когда, въ Посланіи къ римлянамъ, онъ созерцаетъ съ высоты вѣчности ослѣпленіе еврейскаго народа.

Но тамъ, у «христіанина до христіанства»<sup>230</sup> это новое воспріятіе дуализма между дольнымъ и горнимъ было еще острѣе, потомучто было вовсе не примиреннымъ. «Люди должны знать, — восклицаетъ онъ—, что война— повсемѣстна и что правда— вражда, ибо все возникаетъ и все уничтожается благодаря враждѣ». «Война — родоначальница и властчица всего...» «Люди (—неразумные люди! не о васъ ли проплакалъ свою жизнь философъ?—)—люди не понимаютъ, какимъ образомъ противоположности согласуются другъ съ другомъ. Мировая гармонія заключается въ сочетаніи напряженія и ослабленія подобно тому, какъ у лука и лиры (то натягиваютъ, то отпускаютъ струну). Противогѣйствіе сближаетъ. Изъ противоположностей образуется совершенная гармонія. Все возникаетъ благодаря враждѣ». И потому «соединяй цѣлое и нецѣлое, согласное и несогласное, созвучное и несозвучное. Все даетъ одно, и одно даетъ все». «Для Бога все — красота, благо и справедливость; для людей одно—справедливо, другое—нѣтъ».

Міръ трагически прекрасенъ въ своей раздробленности. Его гармонія — въ его дисгармоніи, его единство — въ его враждѣ. Таково парадоксальное ученіе Гераклита, впоследствии парадоксально развитое Фридрихомъ Ницше въ теорію «трагическаго оптимизма». И основной тонъ его настроеній, ихъ сокъ и цвѣтъ совершеннѣйшимъ образомъ опредѣляется фрагментомъ, состоящимъ всего на всего изъ одного только слова — «ΑΓΧΙΒΑΣΙΝ», «противорѣчіе»<sup>231</sup>.

Противорѣчіе! Хочется повторить за Гераклитомъ его жалобу, остающуюся и теперь современной: «Люди не понимаютъ этой вѣчно-существующей истины,



пока не услышатъ о ней; не понимаютъ они и тогда, когда услышатъ о ней впервые. Ибо, хотя все происходитъ согласно этой истинѣ, люди оказываются непонимающими, когда на опытѣ находятъ и рѣчи и факты такими, какими излагаю ихъ я [читай: ἀρχαίῃ], разумѣя каждое явленіе по природѣ и обясняя его по существу. Отъ другихъ же людей ускользаетъ то, что они дѣлаютъ на яву подобно тому, какъ забывается ими то, что они дѣлаютъ во снѣ».

Славныя имена элейцевъ должны бытъ поставлены вслѣдъ за Гераклитовымъ въ исторіи интересующей насъ идеи антиноміи. По ихъ убѣжденіямъ разсудокъ запутывается въ непобѣдимыхъ противорѣчійхъ, разъ только хочетъ окончательно прилѣпиться къ этому, эгоистически-раздробленному міру, — раздробленному во времени и въ пространствѣ. Но то, что говорили мужи элейской школы, слишкомъ извѣстно, чтобы можно было напоминать это здѣсь.

Великимъ, хотя до сихъ поръ съ этой стороны непонятнымъ, сторонникомъ антиномичности разсудка былъ и самъ Платонъ. Большинство его діалоговъ — не иное что, какъ исполнскія, со всею тщательностію развитыя и художественно драматизированныя антиноміи. Самое пристрастіе Платона къ діалогической формѣ изложенія, т. е. къ формѣ противопоставленія убѣжденій, намекаетъ уже на антиномическую природу его мышленія; но послѣдняя дѣлается еще болѣе осязательной, если мы примемъ во вниманіе, что чуть ли ни каждый діалогъ лишь обостряетъ противорѣчіе и углубляетъ бездну между «да» и «нѣтъ», между тезисомъ и антитезисомъ, но ничуть не рѣшаетъ вопроса въ пользу того или другого. Что-нибудь одно изъ двухъ: или это очень хорошій антиномизмъ, или же — весьма неудачная философія цѣльнаго разсудка.

Наконецъ, къ числу глубокихъ и творчески-мощныхъ представителей антиномизма нужно причислить кардинала Николая Кузанскаго съ его ученіемъ о coincidentia oppositorum, т. е. о совпаденіи въ Богѣ противоположныхъ



опредѣлений; это ученіе нашло своеобразное и много-значительное символическое выраженіе въ его «Приложеніи математики къ богословію», къ сожалѣнію не изученномъ и почти неизвѣстномъ среди историковъ мысли<sup>282</sup>.

Что же касается до прочихъ именъ, какъ-то: Гегеля, Фихте, Шеллинга, Ренувье и др., то едва ли нужно напоминать о нихъ: они достаточно извѣстны. Наконецъ, имена современныхъ «прагматистовъ»<sup>283</sup> тоже могутъ быть начертаны на золотую доску исторіи антиномизма.

Вѣдѣніе противорѣчія и любовь къ противорѣчію, на ряду съ античнымъ скепсисомъ, кажется,—высшее, что гала древности. Мы не должны, не смѣемъ замазывать противорѣчіе тѣстомъ своихъ философовъ! Пусть противорѣчіе остается глубокимъ, какъ есть. Если міръ познаваемый надтреснутъ, и мы не можемъ надрѣлѣ уничтожить трещинъ его, то не должны и прикрывать ихъ. Если разумъ познающій раздробленъ, если онъ—не монолитный кусокъ, если онъ самому себѣ противорѣчитъ,—мы опять таки не должны дрѣлать вида, что этого нѣтъ. Безсильное усиліе человѣческаго разсудка примиритъ противорѣчія, вялую попытку напрячься давно пора отразитъ богрымъ признаніемъ противорѣчивости<sup>284</sup>.

«Книга Іова»—вся состоитъ изъ этого уплотненнаго переживанія противорѣчія, вся она построена на идеѣ антиномичности. Тутъ Богъ «напоминаетъ намъ, что человѣкъ не есть мѣра творенія», что «вселенная построена по плану, который безконечно превосходитъ человѣческій разумъ»<sup>285</sup>. Желанія Божіи и дрѣла Божіи существенно непонятны человѣку, и потому кажутся ему неразумными (Іов 23): «Мы не постигаемъ Его--- Онъ не взираетъ ни на кого изъ высокоумныхъ» (Іов 37 23, 24). «Все есть тайна,—говорится у Ф. М. Достоевскаго—, во всемъ тайна Божія--- А что тайна, то оно тѣмъ даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страхъ сей къ веселію сердца--- Тѣмъ еще прекраснѣе оно, что тайна---»<sup>286</sup>. Тайна нравственного безпорядка поражаетъ Іова



своимъ величіемъ, а грузѣя его даже не замѣчаютъ ея (Іов 21). «Положите перстѣ на уста ваши»—жестъ молчанія и тайны,—тотъ самый жестъ, съ которымъ нерѣдко пишется на иконахъ Тайновидецъ Іоаннъ.

Тайны религіи—это не секреты, которые не слѣдуетъ разглашать, не условные пароли заговорщиковъ, а невыразимыя, несказанныя, неописуемыя переживанія, которыя не могутъ облечься въ слово иначе, какъ въ видъ противорѣчія, которыя заразъ—и «да» и «нѣтъ». Это—«вся паче смѣсла--- таинства». Вотъ почему, дѣлаясь церковнымъ пѣсно-пѣніемъ, восторгъ души неизбѣжно облачается въ оболочку своеобразной игры понятій. Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этимъ непрестанно—кипящимъ остроуміемъ антитетическихъ сопоставленій и антиномическихъ утвержденій. Противорѣчіе! Оно всегда тайна души,—тайна молитвы и любви. Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ отчетливѣе противорѣчія. Тамъ, въ Горнемъ Іерусалимѣ нѣтъ ихъ. Тутъ же—противорѣчія во всемъ; и устраняются они не общественнымъ строительствомъ и не философическими доводами. Что-то великое, давно желанное и все таки вовсе неожиданное,—великая Радость Нечаянная—,«явится вдругъ, охватитъ весь кругъ земного бытія, встряхнетъ его, какъ свитокъ книжный скрутитъ небо, омочитъ землю, дастъ новыя силы, все обновитъ, все пресуществитъ, самое простое и повседневное покажетъ во все-слѣпящемъ блескѣ лучезарной красоты. Тогда не будетъ противорѣчій, не будетъ и разсудка, ими мучающагося. А теперь—,чѣмъ ярче сіяетъ Истина Трисіятельнаго Свѣта, показаннаго Христомъ и отражающагося въ праведникахъ,—Свѣта, въ которомъ противорѣчіе сего вѣка препобѣждено любовью и славою—, тѣмъ рѣзче чернѣютъ міровыя трещины. Трещины во всемъ! Но я хочу говорить о трещинахъ въ области умозрѣнія.

Тамъ, на небѣ—единая Истина; у насъ—множество истинъ, осколковъ Истины, неконгруэнтныхъ другъ съ другомъ. Въ исторіи плоскаго и скучнаго мысленія «новой философіи» Кантъ имѣлъ дерзновеніе выговоритъ вели-



кое слово «антиномія», нарушившее приличіе мнимаго единства. За это одно заслуживалъ бы онъ вѣчной славы. Нѣтъ нужды, если собственныя его антиноміи неудачны: дѣло—въ переживаніи антиномичности <sup>237</sup>.

Подъ угломъ зрѣнія догматики антиноміи неизбежны. Если есть грѣхъ (а въ признаніи его—первая половина вѣры <sup>238</sup>), то все наше существо, равно какъ и весь міръ, раздроблены. Исходя изъ одного угла міра или своего разсудка, мы не имѣемъ никакихъ основаній ждати, что получимъ тотъ же результатъ, какъ если бы вышли изъ другого угла. Встрѣча невѣроятна. Существованіе множества разно-гласящихъ схемъ и теорій, одинаково добросовѣстныхъ, но исходящихъ изъ разныхъ исходныхъ точекъ, есть лучшее доказательство трещинъ мірозданія. Самый разумъ раздробленъ и расколотъ, и только очищенный бого-носный умъ святыхъ подвижниковъ нѣсколько цѣлѣнѣе: въ немъ началось сродненіе разломовъ и трещинъ, въ немъ болѣзнь бытія залѣчивается, раны міра затягиваются, ибо и самъ-то онъ — оздоравлиющій органъ міра.

«Ты и твои друзья, съ которыми ты привыкъ разговаривать,—жалуется платоновскій Иппій Сократу—, въ вещей въ цѣломъ не рассматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное, и всѣ осталныя вещи, раздробляя ихъ въ рѣчахъ. Оттого-то отъ васъ и ускользаютъ такія прекрасныя и по природѣ своей цѣльныя тѣла сущности» <sup>239</sup>. Но то, въ чемъ наивный Иппій видитъ личный недостатокъ Сократа, есть на дѣлѣ необходимый признакъ науки, какъ дѣятельности разсудка.

За что бы мы ни взяли, мы неизбежно дробимъ рассматриваемое, раскалываемъ изучаемое на несовмѣстные аспекты. Смотря на одно и то же съ разныхъ сторонъ, т. е. дѣйствуя разными сторонами духовной дѣятельности, мы можемъ прийти къ антиноміямъ, къ положеніямъ несовмѣстнымъ въ нашемъ разсудкѣ. Только въ моментъ благодатнаго озаренія эти противорѣчія въ умѣ устраняются, но—не разсудочно, а сверх-разсудочнымъ спосо-



бомъ. Антиномичность вовсе не говоритъ: «Или то, или другое не истинно»; не говоритъ также: «Ни то, ни другое не истинно». Она говоритъ лишь: «И то, и другое истинно, но каждое—по своему; примиреніе же и единство—выше разсудка». Антиномичность—отъ дробности самого бытія,—включая сюда и разсудокъ, какъ часть бытія.

Какъ идеальную предѣльную границу, гдѣ снимается противорѣчіе, мы ставимъ догматъ. Но онъ для разсудка,—лишь формаленъ, и только въ богатомъ состояніи души наполняется сокомъ жизни, дѣлается само-доказательною Истиною. Будучи регулятивною нормою для разсудка, догматъ для очищеннаго богатію разума, воспринимающаго откровеніе, является истиною интуитивно-данною. Для разсудка догматъ есть не болѣе какъ категорическій императивъ, гласящій требованіе: «Ты долженъ мыслить такъ, чтобы каждое нарушеніе догмата въ одну сторону сейчасъ же приводилось къ нулю соотвѣтственнымъ нарушеніемъ въ сторону прямо-противоположную; всѣ твои разсудочныя операціи надъ догматомъ должны производиться такъ, чтобы въ нихъ всегда сохранялась основная антиномія догмата».

Напротивъ, для разума, очищеннаго молитвою и подвигомъ,—предѣльнымъ случаемъ чего является разумъ святого—, догматъ есть само-доказательная аксіома, свидѣтельствующая: «Ты видишь и истинность мою и внутреннюю необходимость быть мнѣ антиномичною въ разсудкѣ; если же нынѣ ты видишь смутно, то увидишь ясно вполнѣдствіи, когда еще очистишь себя».

Догматъ, какъ объектъ вѣры, непременно включаетъ въ себя разсудочную антиномію. Если нѣтъ антиноміи, то разсудочно положеніе—цѣльно. А тогда это, во первыхъ,—не догматъ, а научное положеніе. Вѣримъ тутъ нечему, очищаемъ себя и творимъ подвигъ—не для чего. Но мнѣ кажется великимъ кощунствомъ думать, что религіозная истина,—«святѣня»—, постижима при всякомъ внутреннемъ состояніи, безъ подвига. Правда, она можетъ богато



блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступной всякому. Итакъ, повторяю, такое положеніе—не догматъ. А, во вторыхъ, сознаніе тогда не полно, неглубоко, не вглядѣлось во внутреннюю суть объекта: въсѣ мы не можемъ цѣльно мыслить суть религиознаго объекта, не въ силахъ охватить его разсудкомъ, не разлагая. Разсудокъ же не можетъ не ограничиться одною изъ сторонъ объекта. Ограниченіе одною стороною—таковъ, именно, смыслъ ереси.

Ересь, даже мистическая, есть разсудочная одно-сторонность, утверждающая себя, какъ все. *Αἵρεσις*—выборъ; избраніе, склонность или расположеніе къ чему-нибудь, затѣмъ избранное, избранный образъ мыслей и, отсюда,—партія, секта, философская школа<sup>240</sup>. Однимъ словомъ, въ словѣ *αἵρεσις* содержится идея одно-сторонности, какого-то прямолинейнаго сосредоточенія на одномъ изъ многихъ возможныхъ утвержденій<sup>241</sup>. Православіе вселенско, а ересь—по существу своему партійна. Духъ секты есть вытекающій отсюда эгоизмъ, духовная отбегиненность: одно-стороннее положеніе ставится на основаніе безусловной Истины и тѣмъ самымъ это положеніе исключаетъ все то, въ чемъ видится антиномическое дополненіе къ данной половинѣ антиноміи, разсудочно—непостижимой. Объектъ религіи, падая съ неба духовнаго переживанія въ плотность разсудка, неминуемо раскалывается тутъ на аспекты, исключаютъ другъ друга. Дѣло православнаго, соборнаго разсудка собрать всѣ осколки, полноту ихъ, а еретическаго, сектантскаго—выбрать осколки, какіе приглянутся: «нужно быть многоструннымъ, чтобы заиграть на гусяхъ Вѣчности»<sup>242</sup>.

Полнота въ единствѣ, полнота цѣлостная для разсудка,—какъ сказано—, лишь постулируется. Но условіемъ интуитивной данности постулата является укрощеніе своей разсудочной дѣятельности и выходъ въ благодатное мышленіе возстановленнаго, очищеннаго и возсозданнаго человѣческаго естества. Христосъ далъ зародышъ новой твари, «сѣмя Божіе—спѣрма хутоу» (1 Іо 3), и твер-



ую точку недвижной скалы, на которую мы можем становиться, спасаясь отъ эпохѣ. Но связанная полнота есть лишь чаяніе. Ее дастъ только Тотъ, Кто омоемъ всю скверну съ твари,—Духъ Святой. Духомъ постигаются догматы, въ Немъ—полнота разумѣнія. А покуда, тѣмъ острѣе и тѣмъ много-образнѣе разсудочныя антиноміи вѣры, чѣмъ проникновеннѣе и чѣмъ полно-звучнѣе самое переживаніе. И дѣйствительно, Священная Книга полна антиноміями. Антиномистично скрещиваются между собою сужденія не только разныхъ библейскихъ авторовъ (у ап. Павла—оправданіе вѣрою, у ап. Іакова—дѣлами и т. п.), но—одного и того же; и—не только въ разныхъ его писаніяхъ, но—въ одномъ и томъ же; и—не только въ разныхъ мѣстахъ, но—въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Антиноміи стоятъ рядомъ, порою въ одномъ стихѣ, и, при томъ, въ мѣстахъ наисильнѣйшихъ, какъ вѣтръ стремительный потрясающихъ душу вѣрующаго, какъ молнія поражающихъ вершину ума. Только подлинный религіозный опытъ усматриваетъ антиноміи и видитъ, какъ возможно фактическое ихъ примиреніе; но для позитивистическаго разсудка онѣ не видны, или же ихъ заостренность представляется литературною манерою парадоксальнаго,—а то и болѣзненного—ума.

Возьми апостола Павла. Его блестящая религіозная діалектика состоитъ изъ ряда изломовъ.—съ утвержденія—на другое, ему антиномичное. Порою антиномія заключена даже въ стилистическій разрывъ сплошности изложенія, — во внѣшній асиндетонъ: разсудочно противорѣчивыя и взаимо-исключающія сужденія острыми направлены другъ противъ друга.

Но для непосредственнаго воспріятія въ этихъ, грозящихъ другъ на друга, дѣвственныхъ глыбахъ «да» и «нѣтъ» открывается высшее религіозное единство, могущее получить свое завершеніе въ Духѣ Святомъ. Какою внутреннею исцуткостью, какимъ религіознымъ безвкусіемъ было бы стараться свести всѣ эти «да» и «нѣтъ» къ одной плоскости,—счесть томъ или другой слой несущей



щественымъ! Антиноміи принадлежатъ къ самой сущности переживанія, онѣ неразлучны съ ними, какъ цвѣтъ лепестка—съ заключеннымъ въ немъ пигментомъ. Это—какъ бы туманъ, написанный на картинѣ,—какъ бы узоръ, затканый въ матеріи. Желая разсмотрѣть картину яснѣе, намѣреваясь сдѣлать матерію гладкой, тщетно мы стали бы стирать туманъ и узоръ: вмѣстѣ съ ними пришлось бы уничтожить самое вещество картины или матеріи,—ихъ самихъ. Такъ—и въ религіи. Антиноміи—это конститутивные элементы религіи, если мыслить о ней разсудочно. Тезисъ и антитезисъ, какъ основа и утокъ, сплетаютъ самую ткань религіознаго переживанія. Гдѣ нѣтъ антиноміи, тамъ нѣтъ и вѣры: а это будетъ тогда лишъ, когда и вѣра и надежда упразднятся, и пребудетъ одна любовь (1 Кор 13,13).

Какимъ холоднымъ и далекимъ, какимъ безбожнымъ и черствымъ кажется мнѣ то время моей жизни, когда я считалъ антиноміи религіи—разрѣшимыми, но еще не разрѣшенными, когда я въ своемъ гордомъ безуміи утверждалъ логическій монизмъ религіи.

Само-отверженіе—это единственное, что приближаетъ насъ къ бого-подобію. Но и само-отверженіе вообще, и само-отверженіе разсудка въ частности есть нелѣпость, бессмыслица для разсудка. А не можетъ быть не-А. «Невозможно», но и «несомнѣнно»! Изъ Я любовь дѣлаетъ не-Я, ибо истинная любовь—въ отказѣ отъ разсудка.

Довольно говорить объ антиноміяхъ вообще. Приведу тебѣ нѣсколько конкретныхъ примѣровъ изъ безчисленнаго множества. Бросаются въ глаза прежде всего Павловы антиноміи, причина чему—весьма простая. Глубина еѳософскаго умозрѣнія сочетается у Павла съ діалектической формой, тогда какъ у другихъ священныхъ писателей форма нѣсколько афористическая, или же систематическая. Разсудокъ не предрасположенъ здѣсь ждаты связности, и потому за афористической разрозненностью не сразу замѣчаетъ противорѣчія. Но діалектическое изложеніе настраиваетъ разсудокъ ждаты связности, и когда связность нарушается «угловою точкою», гдѣ сходятся тезисъ



съ антитезисомъ, то разсудокъ невольно вздрагиваетъ: это явно требуется отъ него жертва собою.

Для насъ наиболѣе подходящимъ является опять-таки самое діалектическое и самое пламенное изъ Посланий,—Къ римлянамъ,—эта разрывная бомба противъ разсудка, заряженная антиноміями. Вотъ же для примѣра <sup>242</sup> таблица нѣкоторыхъ антиномій, подобранныхъ, впрочемъ, довольно случайно и не безъ сознательнаго уклоненія отъ тѣхъ изъ нихъ, которыя преднамѣченны къ разсмотрѣнію въ одной изъ ближайшихъ книгъ.

### Примѣры догматическихъ антиномій.

ТЕЗИСЪ.

АНТИТЕЗИСЪ.

#### Б о ж е с т в о:

единосущное.

трипостастное.

#### Два естества во Христѣ соединены:

неслитно (*ἀσυνχύτως*) и неизмѣнно (*ἀτρέπτως*),

нераздѣльно (*ἀδιαρέτως*) и неразлучно (*ἀχωρίστως*).

#### Отношеніе человека къ Богу:

предопредѣленіе.

свободная воля.

Рим. 9 (гдѣ объясняется отверженіе Израиля съ объективной и богословской точки зрѣнія, икономической), т. е. дается отвѣтъ на вопросъ «для чего?».

Рим 9<sup>20</sup>—10<sup>21</sup> (гдѣ объясняется отверженіе Израиля съ нравственной и антропологической точки зрѣнія (амартологической), т. е. дается отвѣтъ на вопросъ «почему?»).

#### Г р ѣ х ъ:

Чрезъ пауеніе Адама, т. е. какъ случайное явленіе въ плоти (Рим 5<sup>12-21</sup>).

Чрезъ конечность плоти, т. е. какъ необходимо присущій ей (1 Кор 15<sup>20</sup> сл.).

#### С у д ъ:

Христосъ, какъ Судія всѣхъ христіанъ при своемъ второмъ пришествіи (Рим 2<sup>16</sup>, 14<sup>10</sup>, 1 Кор 3<sup>13</sup>, 2 Кор 5<sup>10</sup>).

Богъ, какъ окончательно судящій всѣхъ людей чрезъ Христа (1 Кор 4<sup>5</sup>, 15<sup>21,22</sup>).



### **В о з д а я н і ю:**

Воздаяніе всѣмъ по дѣламъ  
(Рим 2 6-10, 2 Кор 5 10).

Свободное прощеніе искуплен-  
ныхъ (Рим 4 4, 9 11, 11 6).

### **Конечная судьба:**

Всеобщее возстановленіе и бла-  
женство (Рим 8 18-23, 11 32-36)

Двойкій конецъ (Рим 2 5-12)  
«Погибель» (2 Кор 2 18 и проч.)

### **З а с л у г а:**

Необходимость человѣческаго  
подвига (1 Кор 9 ж: «такъ бѣ-  
гите, чтобы получить»).

«Со страхомъ и трепетомъ  
свершайте свое спасеніе

Ср.: «Душа Господа хотѣла  
свободно; но хотѣла свободно  
того,

Недѣйствительность человѣ-  
ческаго подвига (Рим 9 16: «поми-  
лованіе зависитъ не отъ желаю-  
щаго и не отъ подвизающагося,  
но отъ Бога милующаго»).

потомучто Богъ произво-  
дитъ въ насъ и хотѣніе и  
дѣйствіе» (Фил 2 12, 13).

что должна была хо-  
тѣть по изволенію воли Его Бо-  
жества» (Іоанна Дамаскина  
Точное изложеніе православной  
вѣры, 3 18).

### **Б л а г о д а т ь:**

Когда умножился грѣхъ, стала  
преизобиловать благодать (Рим  
5 20).

«Всякій, пребывающій въ Немъ  
Христѣ) не согрѣшаетъ» (1 Іо 3 6).

Всякій рожденный отъ Бога,  
не дѣлаетъ грѣха — и онъ не мо-  
жетъ грѣшнить» — (1 Іо 3 9).

«Остаются ли намъ въ грѣхѣ,  
чтобы умножилась благодать? Ни-  
какъ» (Рим 6 10, 6 13).

«Если говоримъ, что не имѣемъ  
грѣха,—обманываемъ себя, и исти-  
ны нѣтъ въ насъ» (1 Іо 1 8).

### **В ѣ р а:**

Свободна и зависитъ отъ доброй  
воли человѣка (Іо 3 16-18).

Даръ Божій и не находится въ  
волѣ человѣческой, но — въ волѣ  
привлекающаго ко Христу Отца  
(Іо 6 44).

### **Пришествіе Христово:**

Для суда надъ міромъ:

«На судъ пришелъ Я въ міръ»  
(Іо 9 39).

Не для суда надъ міромъ:

«Я пришелъ не судить міръ»  
(Іо 12 47).





*Suummet rodit.—Свое же угрызаетъ.*

## VIII. ПИСЬМО СЕДЬМОЕ: ГРѢХЪ.

Кто, еще отъ годовъ юности, не помнитъ нравоучительнаго разсказа «Гераклъ на распутьи»? Эта, нѣсколько приторная басня, составленная въ V-мъ вѣкѣ до Р. Х. знаменитымъ учителемъ Сократа софистомъ Продикомъ Кеосскимъ или, правильнѣе, Кейскимъ и, по свидѣтельству Аристофановскаго Схоліаста <sup>244</sup>, входившая въ сочиненіе Продика «Ὀραί», «Времена года», а, можетъ быть, и «Возрасты жизни», дошла до насъ въ передачѣ или, точнѣе, въ пересказѣ Ксенофонта <sup>245</sup>. И, конечно, всякій помнитъ, какъ олицетворенныя Добродѣтели—ἡ Ἀρετή —, и Порочность—ἡ Κακία—, или Счастіе—ἡ Εὐδαιμονία— въ риторическомъ спорѣ состязаются предъ юношей Геракломъ о своихъ преимуществахъ, и какъ каждая тянетъ его вступить на одинъ изъ двухъ возможныхъ путей,—на свой. При этомъ авторъ пользуется случаемъ, чтобы дать каталогъ добродѣтелей и пороковъ. Вотъ педагогическое пособіе для воспитанія аѳинскаго юношества.

Но было бы ошибкою видѣть въ этомъ разсказѣ что-то исключительное. Самъ будучи, вѣроятно всего, литературною обработкою народной басни и имѣя, слѣдовательно, много-вѣковую родословную, онъ, въ свой че-



редѣ, сталъ родоначальникомъ цѣлаго ряда литературныхъ поколѣній. Сюжетъ «двухъ путей» оказался, какъ выражаются историки литературы, «странствующимъ».

Само собою понятно, что составъ главной его части, т. е. каталога добродѣтелей и пороковъ, соотвѣтствующимъ двумъ путямъ жизни, каждый разъ мѣнялся соответственно нравственнымъ воззрѣніямъ мѣста и времени. Но и въ позднѣйшихъ обработкахъ темы «двухъ путей» легко увидать споръ все тѣхъ же Добродѣтели и Порочности, въ существѣ своемъ, въ основномъ ядрѣ своемъ приводящійся къ борьбѣ за цѣломудріе.

Наконецъ, мы сталкиваемся съ наиболее разработаннымъ противопоставленіемъ «двухъ путей» въ такъ называемомъ «Ученіи двѣнадцати апостоловъ»<sup>247</sup>, относящимся либо къ концу I-го, либо къ началу II-го столѣтія по Р. Х. Этотъ памятникъ имѣетъ себѣ много подобныхъ, почти варіантовъ, но установитъ съ точностью взаимныя генеалогическія отношенія всѣхъ ихъ и затруднительно<sup>248</sup> и едва ли нужно, по крайней мѣрѣ для насъ. Даже на своей догадкѣ о происхожденіи всѣхъ ихъ отъ басни Продика мы не взяли бы настаивать особенно рѣшительно.

Намъ важна не генетическая зависимость различныхъ обработокъ одной темы, а лишь самая тема, лишь та распространенная въ человѣчествѣ и отъ его самосознанія неотъемлемая общая мысль, что «есть два пути: одинъ жизни и одинъ—смерти» и что «различіе между обоими путями большое»<sup>249</sup>,—какъ выражаетъ ее неизвѣстный составитель «Ученія» въ приступѣ.

Consensus omniumъ свидѣтельствуетъ, что есть два пути; но какъ понимать самую возможность этой двойственности? Есть два пути! Одинъ изъ нихъ—путь къ Истинѣ. А другой,—совсѣмъ на него не похожій?... Но какъ же можетъ быть еще, другой путь, когда Истина—источникъ всякаго бытія, и внѣ Истины—ничего нѣтъ. Если Истина



есть все (—а, не будучи всѣмъ, какъ же она могла бы бытъ Истиною?—), то какъ же допуститъ какую-то Не-Истину, какую-то Ложь. Богъ—Жизнь и Виновникъ жизни, т. е. творчества. Значитъ, Ложь есть Смерть и источникъ смерти, т. е. уничтоженія. Богъ есть Ладъ и Строй; а Ложь—Безпорядокъ и Анархія. Богъ есть Святость; а Ложь—Грѣховность. Но опять, какъ можетъ бытъ Грѣховность? Вѣдь Богъ — Сущій, ѱ "Ων, Ягве, יהוה<sup>250</sup>; и, значитъ, Самана, Грѣхъ—совсѣмъ иное,—т. е....—

Невольно подсказывается отвѣтъ, что грѣховность хотя и есть, но есть не-сущая. «Неплотствовавшій мой умъ, плодоносенъ Боже покажи ми»<sup>251</sup>, взываетъ душа, сознавшая свое безплодіе отъ грѣховной скверны. Безплодіе, безсиліе, неспособность рождать жизнь—вотъ естественный плодъ грѣха. Грѣхъ неспособенъ творить, но—только разрушать. Грѣхъ неспособенъ рождать, ибо всякое чадо-родіе—не иначе какъ отъ Сущаго Отца, но—только умерщвлять. Грѣхъ безплоденъ, потому что онъ—не жизнь, а смерть. А Смерть влачитъ свое призрачное бытіе лишь Жизнью и насчетъ Жизни, питается отъ Жизни и существуетъ лишь постольку, поскольку Жизнь даетъ отъ себя ей питаніе. То, что есть у Смерти—это лишь испоганенная ею жизнь же. Даже на «черной мессѣ», въ самомъ гнѣздѣ діавольщины, Діаволъ со всѣми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, какъ кощунственно пародировать тайнодѣйствія литургіи, дѣлая все наооборотъ<sup>252</sup>. Какая пустота! Какое нищенство! Какія плоскія «глубины»!

Это—еще доказательство, что нѣтъ ни на самомъ дѣлѣ, ни даже въ мысли ни Байроновскаго, ни Лермонтовскаго, ни Врублевскаго Діавола—величественнаго и царственнаго, а есть лишь жалкая «обезьяна Бога», о которой давно сказано:

*Simia quam similis turpissima bestia nobis.*

По чеканному опредѣленію св. Іоанна Богослова, «грѣхъ есть беззаконіе — η ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία» (1 Іо 3 : 6).



Въ этомъ опредѣленіи обращаетъ на себя вниманіе членъ, поставленный какъ при подлежащемъ, *ἀμαρτία*, такъ и при сказуемомъ, *ἀνομία*. Членъ при существительномъ обычно является индивидуализаторомъ, выдѣляющимъ объектъ изъ ряда ему подобныхъ<sup>253</sup>, тогда какъ безъ члена объектъ имѣетъ смыслъ одного изъ многихъ, или же слово употреблено въ отвлеченномъ значеніи, какъ абстрактъ. Слѣдовательно, *ἡ ἀμαρτία* означаетъ, что путь берется не одно изъ многихъ прегрѣшеній, но именно грѣхъ, какъ таковой, какъ совокупность всего грѣха, сущаго въ мірѣ, грѣхъ въ его метафизическомъ корнѣ, какъ Грѣхъ.—Но, далѣе, какъ понятъ членъ при словѣ *ἀνομία*? Въѣбъ, извѣстно изъ элементарной грамматики, что при сказуемомъ-существительномъ и при сказуемомъ-прилагательномъ не бываетъ члена, такъ что предлагается даже, въ сомнительныхъ случаяхъ, когда трудно понять, гдѣ подлежащее и гдѣ сказуемое, посмотрѣть, при какомъ словѣ стоитъ членъ; оно, де, и есть подлежащее. Это и понятно: въѣбъ, чаще всего предложенія выражаютъ сужденія предикаціи, подведенія подлежащаго подъ объектъ сказуемаго, и потому сказуемое неминуемо должно имѣть отвлеченный смыслъ общаго понятія, класса. Но, тѣмъ не менѣе, при особѣхъ обстоятельствахъ бываетъ и сказуемое съ членомъ. Такъ, на примѣрѣ, въ Четверо-евангеліи находимъ:

*οὗτος ἐστὶν ὁ τέκτων* (т. е. который извѣстенъ подъ этимъ именемъ; Мр 6 з).

*ὑμεῖς ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς* (Мѣ 5 13);

— — *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Мѣ 5 14);

*ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός* (Мѣ 6 22);

*ὃν εἰ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Мѣ 16 16);

*ὃν εἰ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Мр 15 2);

*ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* (Іо 11 25);

далѣе Іо 14, 8 и проч<sup>254</sup>; сюда же относятся чрезвычайно важныя мѣста Еф 1 23 б, Мѣ 26 27, Мр 14 22, Лк 22 12, 1 Кор 11 24, говорящія о Церкви и о Тѣлѣ Христовомъ.—Смыслъ приведенныхъ мѣстъ прозраченъ: тутъ говорится не о соли, свѣтѣ и проч. вообще, не о нѣкоторой соли (ein Salz) и т. д., на ряду съ другою солью и т. д., а о томъ, что одно только имѣетъ или достойно имѣть это названіе, о томъ, что несетъ въ себѣ самую суть тѣхъ свойствъ, за которыя обычная соль, обычный свѣтъ и проч. получаютъ свое имя<sup>255</sup>.

Итакъ, *ἡ ἀνομία* значитъ: не одно изъ беззаконій, не беззаконіе вообще, а беззаконіе хат' *ἐξουήν*,—беззаконіе, по преимуществу заслуживающее это названіе, — то, что не-



сетѢ въ себѢ самое начало беззаконности,—беззаконіе въ чистѣйшемъ и полнѣйшемъ видѢ и смѣслѢ,—гѣянiе въ высшей степени совокупляющее въ себѢ все то, за что отгѣлѣныя беззаконiя называются беззаконiями,—само беззаконіе или,—однимъ словомъ—, Беззаконіе.

АпостолѢ говоритѢ хочетѢ не обѢ одномъ изѢ признаковъ грѣха, хочетѢ оставатѢся не на периферiи его, но углубляется въ самѢя нѣдра его, въ его метафизическое естество. Поэтому опредѣленіе, даваемое имѢ грѣху, естѢ опредѣленіе въ глубинѢ онтологической, а не метафорическое или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его законнически. ГрѣхѢ естѢ Беззаконіе, естѢ извращеніе Закона, т. е. того Порядка, который данѢ твари ГосподомѢ, того внутренняго Строя всего творенiя, которымѢ живѢ оно, того Устроенiя нѣдрѢ твари, которое даровано ей БогомѢ, той Премудрости, въ которой—смѣслѢ мiра. Въ Закона, ГрѣхѢ—ничто, имѢетѢ лишь мнимое существованіе, ибо,—позволяю себѢ примѣнить слова Апостола, хотя, бытѢ можетѢ, въ нѣсколько свободномѢ толкованiи—, «закономѢ познается грѣхѢ».

Если нѣтъ рожденiя, нѣтъ и умерщвленiя; если нѣтъ бытiя, то нѣтъ и небытiя; если нѣтъ жизни, то нѣтъ и смерти. Если нѣтъ свѣта, то нѣтъ и тѣмы, ибо свѣтомѢ изобличается тѣма. ГрѣхѢ—паразитѢ святости и естѢ потому, что святостѢ еще не отгѣлена отѢ него окончательно,—потому что пшеница и плевелы растутѢ до поры до времени вмѣстѢ.

Разрушая, какѢ и всякое паразитическое существованіе, своего кормителя, грѣхѢ подрываетѢ вмѣстѢ и себя самого. ОнѢ направляется на себя, себя ѣстѢ, ибо все, что не хочетѢ униженiя, подвергается уничтоженiю. БогѢ, никому не желающій зла, никогда никого не уничтожалѢ; но всегда сами себя злые губили: БогѢ «разсѣялѢ гордыхѢ» ничѢмѢ инымѢ, какѢ «мыслию сердца ихѢ—*διανοία καρδίας αὐτῶν*» (Лк 14 6), или, точнѢе, разсужденіемѢ, *διανοία*,—ибо разсудокѢ—*διάνοια*,—въ противоположностѢ уму, и естѢ проявленіе самости.



«Сотвори державу мѣщицею своею,  
расточи гордыя мыслію сердца ихъ»—

такъ нѣкогда воспѣла Пречистая Дѣва Марія при свиданіи съ Елизаветою, и такъ донѣнѣ поется на утренѣ и будетъ пѣтѣся во вѣки вѣковъ.

Само-разрушительную природу зла понимали уже и лучшие изъ эллиновъ:

«...хорошіе, — говоритъ Платонъ —, подобны другъ другу и бываютъ друзьями, а дурные, какъ обѣ нихъ и говорится, да же сами-себѣ никогда не остаются подобными, но бываютъ непостоянны и неустойчивы; а то, что не остается подобнымъ самому себѣ, но бываетъ различнымъ, едва ли можетъ быть подобнымъ другому или подружиться съ нимъ—*τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ' αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῇ γ' (ἄν) πού τῳ ἄλλῳ ὁμοιον ἢ φίλον γένοιτο*» <sup>256</sup>.

Желая только себя, въ своемъ «здесь» и «теперь», злое само-утвержденіе негостепрѣимно запирается ото всего что не есть оно; но, стремясь къ само-божеству, оно да же себѣ самому не остается подобнымъ и разсыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбѣ. Зло по самому существу своему—«царство раздѣлившее на ся». Эта мысль о раздробительномъ дѣйстви зла глубоко-мысленно выражено уже Платономъ подъ прозрачнымъ покровомъ мѣта обѣ «андрогинѣ» <sup>257</sup>.

«Нѣкогда наша природа,—такъ приблизительно повѣствуетъ Платоновскій Аристофанъ—, была далеко не такой, какъ теперь. Тогда существовалъ еще андрогинъ—существо, составленное изъ двухъ теперешнихъ особей, и онъ былъ единою личностію. Эти андрогины были крѣпки и сильны и, въ упоеніи своею мощью, надмались и осмѣлились поднять руку на боговъ: они хотѣли проложить себѣ путь на небо, чтобы напасть на боговъ. Тогда Зевсъ и небожители рѣшили ослабить ихъ, разсѣкши каждаго пополамъ, такъ, чтобы имъ пришлось ходить уже на двухъ ногахъ, а не на четырехъ. «А если я замѣчу,—сказалъ Зевсъ—, что они и тогда не усмирятся и не захотятъ успокоиться, то я еще разъ разсѣку ихъ пополамъ, такъ



что имъ придется тогда уже прѣгнѣть на одной ножкѣ»<sup>258</sup>. Вотъ суть Платоновскаго міеа. Добавлю только еще, что любовь,—по Платону—,—это и есть инстинктивное стремленіе любящихъ — вновь соединить раздѣленное.

Было бы слишкомъ легкомысленно видѣть въ только что изложенномъ міеѣ простую басню, придуманную Платономъ. Несомнѣнно, что это—художественная обработка древняго народнаго міеа. Подобный же міеѣ находимъ мы и въ памятникахъ иныхъ народовъ. Такъ, въ Зендъ-Авестѣ, въ книгѣ Бундешешъ, рассказывается, что отъ сѣмени небснаго первобыка [=«Жизнь»] Кайомора, пролитаго на землю, выросло оруэрэ [=arbor или arbor, «дерево»; но также=«жизнь» и «душа»]. Это, выросшее, есть соединеніе земли съ небснымъ началомъ. Отъ дерева родилосъ Мешіа, самецъ-самка, мужчина-женщина. Затѣмъ Мешіа раздѣлился на мужское тѣло, удержавшее имя Мешіа, и на женское, получившее имя Мешіанэ. Такова первая чело-вѣческая пара<sup>259</sup>.

Какія-то таинственныя нити какъ будто связываютъ идейное зерно этихъ повѣствованій и со священнымъ повѣствованіемъ книги Бытія. Въ словахъ: «И Богъ сказалъ: «Сотворимъ чело-вѣка...» И сотворилъ Богъ чело-вѣка, въ образѣ своемъ, въ образѣ Божіемъ сотворилъ Онъ его; мужчиною и женщиною сотворилъ Онъ ихъ» (Быт 1 26, 27)<sup>260</sup>. Мистики разныхъ толковъ нерѣдко усматривали здѣсь указаніе на изначальную сложность чело-вѣческаго существа, даже на первоначальный андрогинизмъ, считая половую дифференціацію слѣдствіемъ метафизическаго грѣхопаденія. Такъ, уже гностическая секта офитовъ считала перво-чело-вѣка ἀρσενόθηλος, муже-женщиною<sup>261</sup>. Такъ же думали послѣдователи Каббалы, чуть ли не поголовно всѣ мистическіе писатели—Як. Бемэ, Сенъ-Мартенъ, Фр. Баадеръ, современные оккультисты и т. д. и т. д.<sup>262</sup>. Но, ссылаясь на нихъ, я имѣлъ въ виду доказать, конечно, не необходимость именно андрогиническаго толкованія указанныхъ словъ книги Бытія, а только широкую распространенность того убѣжденія, что чело-



вѣкъ первоначально былъ болѣе цѣльнымъ, чѣмъ нынѣ, и что лишь само-утвержденіе его стало причиною раздробленности.

Само-утвержденіе личности, противопоставленіе ея Богу—источникъ дробленія, распаденія личности, обѣднѣнія ея внутренней жизни; и лишь любовь, до извѣстной степени, снова приводитъ личность въ единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочетъ быть сама богомъ,—«какъ боги»—, то неминуемо постигаетъ ее новое и новое дробленіе, новый и новый распадъ. Таковъ онтологическій смѣслъ міѳа. И развѣ не видимъ мы, какъ на нашихъ глазахъ,—то погѣ громкимъ предлогомъ «дифференціаціи» и «спеціализаціи», то по обнаженному вождельнію безчинія и безначалія—, развѣ не видимъ мы, какъ дробится и рассыпается и общество и личность, до самыхъ тайниковъ своихъ, желая жить безъ Бога и устраиваться помимо Бога, само-опредѣляться противъ Бога. Самое безуміе,—эта дезынтеграція личности<sup>263</sup>—, развѣ оно въ существѣ своемъ не есть слѣдствіе глубокаго духовнаго извращенія всей нашей жизни? Неврастенія, все возрастающая, и другія «нервные» болѣзни развѣ не имѣютъ истинной причиною своею стремленіе челоѳчества и челоѳковъ жить по своему, а не по Божьему, жить безъ закона Божія, въ аноміи<sup>264</sup>. (Отрицаніе Бога всегда вело и ведетъ къ без-умію, ибо Богъ и есть—то Корень ума. Кто—«сказавшій въ сердцѣ своемъ», т. е. не на словахъ, а въ самой душѣ своей, всѣмъ существомъ своимъ: «Нѣтъ Бога»?»—«Безумецъ» (Пс 131; 52), ибо существенное отрицаніе Бога и безуміе—одно и то же, слиты и нераздѣлимы,—явленіе художественно и въ развитіи своемъ изображенное Л. Толстымъ<sup>265</sup> и Ф. Достоевскимъ<sup>266</sup>.

Безъ любви,—а для любви нужна прежде всего любовь Божія—, безъ любви личность рассыпается въ дробность психологическихъ элементовъ и моментовъ. Любовь Божія—связь личности. Потому-то и молимся: «Любовію Твоею свяжи мя; Невѣсто ненеѳстная»,—да, «свяжи», а не то—разсыплюся и сдѣлаюсь тою самою «совокупностью»



психических состояній», которую одну только и знает «научная психологія», эта «психологія безъ души». «Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила!»,—воскликаетъ душа, понявшая свое безсиліе и неустойчивость.

Грѣхъ—моментъ разлага, распада и развала духовной жизни. Душа теряетъ свое субстанціональное единство, теряетъ сознаніе своей творческой природы, теряется въ хаотическомъ вихрѣ своихъ же состояній, переставая бытъ субстанціей ихъ. Я захлебывается въ «потопѣ мысленномъ» страстей. Недаромъ загадочная и соблазнительная улыбка всѣхъ лицъ Леонардо да Винчи, выражающая скептицизмъ, отпаденіе отъ Бога и самоупоръ человѣческаго «знаю», есть на дѣлѣ улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у «Джіоконды». Въ сущности, это—улыбка грѣха, соблазна и прелести,—улыбка блудная и растлѣнная, ничего положительнаго не выражающая (—въ томъ-то и загадочность ея!—), кромѣ какого-то внутренняго смущенія, какой-то внутренней смуты духа, но—и нераскаянности <sup>267</sup>.—Да, во грѣхѣ душа ускользаетъ отъ себя самоё, теряетъ себя: Недаромъ послѣднюю степень нравственнаго паденія женщины языкъ характеризуютъ какъ «потерянность». Но несомнѣнно, что бывають не только «потерянные», т. е. потерявшія въ себѣ самихъ себя, свое бого-подобное творчество жизни «женщины», но и «потерянные мужчины»; вообще, грѣховная душа—«потерянная душа», и потерянная не только для другихъ, но и для себя самой, ибо не соблюла себя. И если современная психологія все твердитъ, что она не знаетъ души, какъ субстанціи, то это только весьма скверно выставляетъ нравственное состояніе самихъ психологовъ,—въ массѣ своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, дѣйствительно, не «я дѣлаю», а «со мною дѣлается»; не «я живу», а «со мною происходитъ».

По мѣрѣ угашенія въ сознаніи творчества, само-дѣятельности и свободы, вся личность оттѣсняется механическими процессами въ организмъ и, проектируя во внѣ



послѣдствія собственной слабости, оживляетъ окружающій міръ<sup>268</sup>. А такъ какъ трезвѣніе и бодренность—условія жизни личности, то всяческая нестрезвостъ и всяческая сонливостъ способствуютъ такому ослабленію само-собранности духа. Когда хочется спать, когда бываешь спросонокъ, забывая «бодреннымъ сердцемъ, бодренною мыслію и бодреннымъ умомъ отгонять уныніе грѣховнаго сна»<sup>269</sup>, или еще, тѣмъ болѣе, въ состояніи опьяненія, подъ ошеломляющимъ дѣйствіемъ наркотиковъ, во всѣхъ этихъ и подобныхъ состояніяхъ сами собою подбираются слова все страгательнаго значенія. Тогда, «земля швыряется»,—какъ говоритъ одинъ трех-лѣтній мнѣ знакомый мальчикъ про скользящій отъ утоптаннаго снѣга троттуаръ. «Слова говорятся» и «имъ хочетъ говоритъся»; «это не я ихъ говорю, но имъ хочется говоритъ себя». «Стѣны шатаются», когда прислонишься къ нимъ. Вещи «не хотятъ» удерживатъ въ рукѣ и выскакиваютъ изъ нея, сами убѣгаютъ и бѣгаютъ. Жидкости выплескиваются. Даже отдѣльныя части тѣла,—и тѣ заявляютъ свою «автономность» и независимость. Весь организмъ,—какъ тѣлесный, такъ и душевный—, изъ цѣлостнаго и стройнаго орудія, изъ органа личности превращается въ случайную колонію, въ сбродъ несоотвѣтствующихъ другъ другу и само-дѣйствующихъ механизмовъ. Однимъ словомъ, все оказывается свободнымъ во мнѣ и внѣ меня,—все, кромѣ меня самого.

Неврастеническая полу-потеря реальности творческаго Я<sup>270</sup>—тоже видъ духовной нестрезвости, и трудно отдѣлаться отъ убѣжденія, что причина ея—въ «не-устроенности» личности. Извращая свое отношеніе къ Богу, человѣкъ тѣмъ самымъ извращаетъ и свою нравственную, а затѣмъ, даже и тѣлесную жизнь. Такъ, язычники знали Бога чрезъ разсматриваніе твореній его. «Но какъ они, уразумѣвъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ своихъ умствованіяхъ, и омрачилось неразумное ихъ сердце,—назѣвая себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога извратили въ подобіе образа тлѣннаго человѣка, и птицъ, и

<sup>270</sup> П. А. Флоренскій, т. 1 (I)



четвероногихъ, и гадовъ, то и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердецъ ихъ нечистотѣ, такъ что осквернили они сами тѣла свои, истину Божію замѣнили ложью и поклонялись и служили твари паче творца» (Рм 1 21-25). Слѣдствіемъ этого явилось,—говоритъ далѣе Апостолъ—, извращеніе естественнаго устройства тѣлесной жизни и порча жизни общественной. Ядовитыя начала безчинія, безначалія и безудержія пропитали собою общество во всѣхъ его жизненныхъ дѣятельностяхъ (Рм 1 26-32).

По мѣрѣ оземлянѣнія души теряется ея свобода; медленно, но неукоснительно, какъ грѣховной язвы разбѣгаетъ сердце. Грѣхи обстаютъ сердце, густымъ строемъ стоятъ окрестъ него и не допускаютъ меня до него, преграждаютъ доступъ освѣжающаго вѣтерка благодати. Душа томится;

«---все удушливо-земное

она хотѣла-бѣ оттолкнуть» 271,

и взываетъ: «Отъ всякаго обстоянія спаси!», но сердце словно окружило себя твердой корой.

Да, оно живо, но—за своими стѣнами, и до него не доберешься. Я самъ только теоретически знаю, что ёсть оно, а ужъ не могу приступить къ нему. И святая служба церковная скользитъ по этому стальному панцирю едва царапая ею, срываясь съ него и проносясь мимо неспособнаго обратъ въ себѣ вниманія.

Порою наступаетъ какое-то забытіе,—въ мѣстахъ самыхъ значительныхъ: врагъ скрадываетъ слова драгоценнѣйшія. Спросишь себя: «Неужели это,—т. е. евангеліе и т. д.—, уже прошло?» и, только разсудкомъ, соображая по ходу службы, говоришь: «Да». Наоборотъ, грѣховныя желанія, даже самыя непостижимыя нелѣпости, въ разлагающуюся личность внезапно врываются, яркія, какъ какія свѣтовыя пятна въ мозгу,—и, до всякаго рѣшенія, оказываются дѣлами. Подъ дуновеніемъ помысловъ у грѣховной личности лишь вздымается

«души ея темное пламя» 272.



Какъ въ уже упомянутомъ разсказѣ о «Гераклѣ на распутьи», такъ и въ прочихъ развитіяхъ темы «двухъ путей» основною нужно признатъ идею именно объ устроении человѣкомъ своей души и своего тѣла, о ковкѣ себя самого подвигомъ, объ очищеніи всего организма вниманіемъ къ себѣ.

И такая, «изсушенная» отъ влажной чувственности душа, т. е. душа «мудрѣйшая» (—«ξηρὰ ψυχὴ σφραγισμένη: сухая душа—мудрѣйшая», сказалъ нѣкій мужъ древности<sup>273</sup>—), такая оплотненная личность, такой устроенный человѣкъ противопоставляется душѣ влажной, личности рыхлой, неустроенной, «праздно-хаотической», — по слову *Θ. Μ. Достоевскаго*.

Но что же такое эта «устроенность»?—Это—, когда въ личности все — на своемъ мѣстѣ, когда въ ней все бываетъ «по чину, κατὰ τάξιν» <sup>274</sup>.

Вотъ, несмотря на свою прозаичность, отвѣтъ наиболѣе точный. «Все въ личности на своемъ мѣстѣ», «все въ ней бываетъ по чину»—это значитъ: всѣ ея жизне-дѣятельности совершаются по Божескому закону <sup>275</sup>, данному ей,—и не иначе; это значитъ, что и сама она, малый миръ, занимаетъ въ мірѣ,—большомъ мірѣ—, то самое мѣсто, которое отъ вѣка назначено ей,—не соскакиваетъ съ предначертаннаго ей и ее скорѣйшимъ образомъ ведущаго къ Царствію Небесному пути. Въ «бываніи всего по чину» и состоитъ красота твари, и добро ея и истина. Наоборотъ, отступленіе отъ чина—это и безобразіе, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда «по чину»; все безобразно, зло и ложно,—когда само-чинно, само-вольно, само-управно, «по своему». Грѣхъ и есть «по-своему», а Сатана—«По-своему».

Грѣхъ—въ нежеланіи выйти изъ состоянія само-тождества, изъ тождества «Я=Я», или, точнѣе, «Я!». Утвержденіе себя, какъ себя, безъ своего отношенія къ другому,—т. е. къ Богу и ко всей твари—, само-упоръ въ вѣ выхожденія изъ себя и есть коренной грѣхъ, или корень всѣхъ грѣховъ. Всѣ частные грѣхи—лишь видо-измѣненія,



лишь проявленія само-упорства самости. Иными словами, грѣхъ есть та сила охраненія себя, какъ себя, которая дѣлаетъ личность «само-истуканомъ»<sup>276</sup>, иглою себя, «объясняетъ» Я чрезъ Я же, а не чрезъ Бога, обосновываетъ Я на Я же, а не на Богѣ. Грѣхъ есть то коренное стремленіе Я, которымъ Я утверждаетъ въ своей особности, въ своемъ отбегненіи и дѣлаетъ изъ себя единственную точку реальности. Грѣхъ есть то, что закрываетъ отъ Я всю реальность, ибо видѣть реальность—это именно и значитъ выйти изъ себя и перенести свое Я въ не-Я, въ другое, въ зримое,—т. е. любить. Отсюда, грѣхъ есть то средостѣніе, которое Я ставитъ между собою и реальностью,—обложеніе сердца корою. Грѣхъ есть непрозрачное,—мракъ,—мгла,—тѣма, почему и говорится: «тѣма ослѣпила ему очи» (1 Іо 211) и еще великое множество реченій Писанія, гдѣ «тѣма» синонимична «грѣху». Грѣхъ въ своемъ безпримѣсномъ, предѣльномъ развитіи, т. е. геенна,—это тѣма, безпросвѣтлость, мракъ, σκότος. Вѣдѣ свѣтъ есть являемость реальности; тѣма же, наоборотъ,—отбегненность, разрозненность реальности,—невозможность явленія другъ другу, невидимость другъ для друга. Самое названіе *Αἰδα* или *Αἰδᾶ* указываетъ на таковой, геенскій разрывъ реальности, на обособленіе реальности, на солипсизмъ, ибо тамъ каждый говоритъ: «*Solus ipse sum!*». Въ самомъ дѣлѣ, *Αἰδῆς*, *Αἰδῆς*, или *Αἰδῆς*,—первоначально *Αἰδῆς*,—происходитъ отъ  $\sqrt{\text{ἰδ}}$  (=русскому  $\sqrt{\text{вид}}$ ) образующаго глаголъ *ἰδ-εἶν*, видѣть, и отрицательной, точнѣе, лишительной частицы,—*ἄ* *privativum*<sup>277</sup>. *Αἰδᾶ*—это то мѣсто, то состояніе, въ которомъ нѣтъ видимости, которое лишено «видимости», которое невидно и въ которомъ не видно. *Αἰδᾶ*—Без-видѣ; какъ говоритъ Платонъ<sup>278</sup> «ἐν Ἀἰδᾶ, τὸ αἰδῆδες δὲ λέγω—въ *Αἰδᾶ*, я называю невидимое---», или, какъ опредѣляетъ его Плутархъ<sup>279</sup>, «τὸ αἰδῆδες καὶ ἄορατον—невидимое и незримое»; а Гомеръ говоритъ о «туманномъ мракѣ» *Αἰδα*: ὑπὸ ζόφῳ ἡρώεντα<sup>280</sup>.



Однимъ словомъ, грѣхъ есть то, что лишаетъ возможности обоснованія и, слѣдовательно, обьясненія, т. е. разумности. Въ погонѣ за грѣховнымъ раціонализмомъ сознаніе лишается присущей всему бытію раціональности. Изъ за умствованія оно перестаетъ созерцать умно. Самъ грѣхъ—ничто вполне разсудочное, вполне по мѣрѣ разсудка, разсудокъ въ разсудкѣ, діавольщина, ибо Діаволь-Мефистофель—голая разсудочность <sup>281</sup>.

Но именно потому, что онъ—разсудокъ по преимуществу, онъ обезсмѣливаетъ все твореніе Божіе и самого Бога, лишая его перспективной глубины обоснованія и вырывая изъ Почвы Абсолютнаго, все располагаетъ въ одной плоскости, все дѣлаетъ плоскимъ и пошлымъ. Въсѣ что иное есть пошлость, какъ ни наклонность отрывать все, что ни зримо, отъ корней его и разсматривать какъ самодовлѣющее и, слѣдовательно, неразумное, т. е.—глупое <sup>282</sup>.

Діаволь-Мефистофель, этотъ Чистый Разсудокъ, и есть Чистая Пошлость <sup>283</sup>; потому-то онъ и видитъ одну только глупость. А грѣхъ—начало неразумія, начало непостижимости и тупой, безвыходной остановки умо-зрѣнія. Онъ, — «лѣстиво-мудрый», по пѣснопѣніямъ св. Церкви—, увлекаетъ въ мнимую мудрость и тѣмъ отвлекаетъ отъ подлинной.

Самое слово «грѣхъ» приравниваютъ къ слову «о-грѣхъ» <sup>284</sup>, такъ что «грѣшитъ» значитъ «ошибиться», «не попадать въ цѣль», наконецъ, «дать мимо», «дать маху», «пропустить» <sup>285</sup>. Намъ нѣтъ надобности рѣшать вопросъ о томъ, насколько правильна такая этимологія, ибо, по существу дѣла, грѣхъ, все равно, есть огрѣхъ, есть «*дать мимо*». Но мимо чего же ведетъ насъ грѣхъ? Во что не попадаемъ мы?—Мимо той нормы бытія, которая дана намъ Истиною. Не попадаемъ въ ту цѣль, которая преднамѣчена намъ Правдою,—однимъ словомъ, не желая подвига, сходимъ съ истиннаго своего пути, начертавшаго на землѣ Божественнымъ Пер-



стомъ. Подвиго-положника. И опять повторяю: грѣхъ есть извращеніе. Это — рас-путство, т. е., переходъ съ пути на путь, шатанье по разнымъ путямъ, блужданіе по разнымъ дорогамъ, а не по единственной правильной; или еще, это—блужданіе, блуженіе, блудъ, потеря своей настоящей стези и «хожденіе путями своими» (Дн 14 16), какъ ходили язычники, и неспособность ожесточеннымъ и заблуждшимъ сердцемъ познать пути Господни, какъ то случилось съ іудеями (Пс 94 8-10; Евр 3 7-10).

Каковъ же истинный путь, называемый въ Писаніи «узкимъ путемъ въ жизнь» (Мѳ 7 14, ср. Дн 2 8), «путемъ мира» (Лк 1 19), «путемъ спасенія» (Дн 16 17) и «путемъ Господнимъ» (Дн 19 9), «путемъ истинны» (2 Пет 2 2) и «путемъ прямымъ» (2 Пет 2 15)?—

Это—цѣломудріе. И самое слово-то цѣло-мудріе, σοφροσύνη или σωφροσύνη по своему этимологическому составу указываетъ на цѣлѣность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояніе внутренней жизни, нераздробленность и крѣпость личности, свѣжесть духовныхъ силъ, духовную устроенность внутреннего человека. Цѣло-мудріе, σοφροσύνη или σωφροσύνη—почти тоже, что цѣло-мысленность (—разумѣя «мысль» въ отеческомъ слово-употребленіи, т. е. въ смыслѣ вообще духовной жизни—), цѣло-мысліе, цѣло-уміе, цѣло-разуміе, здраво-уміе, здраво-мудріе, σάος φρόνησις. Таково значеніе слова у св. отцовъ, таково же оно и у древнихъ философовъ <sup>286</sup>.—Цѣломудріе—это просто та, т. е. органическое единство, или, опять таки, цѣлѣность личности: «доступенъ и гостепріименъ долженъ быть духъ человека, готовъ къ благоговѣнію и благодарности, весь—улегченный слухъ и «чистое», «простое» око (ἀπλοῦς ὀφθαλμός)» <sup>287</sup>. Противоположностью цѣло-мудрію является состояніе развращенности, раз-врата, т. е. раз-вороченности души: цѣли́на личности разворочена, внутренніе слои жизни, которыми надлежитъ быть сокровенными даже для самого Я—таковъ по преимуществу полъ — ), они вывернуты



наружу, а то, что должно быть открытым,—открытость души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков—, это-то и запрячется внутрь, дѣлая личность скрытною. Жизнь личности совершается *оὐ χτὰ τὰ ἐν*, не «по чину», и въ ней—все не намѣстѣ. Развращенный человѣкъ—какъ бы вывороченный изнанку человѣкъ,—человѣкъ, кажущій изнанку души и прячущій лицо ея. Глаза такового избѣгаютъ встрѣчнаго взгляда, но уста извергаютъ гнилое слово. Онъ труситъ, какъ бы не узнали его слабости, а самъ безстыдно выставляетъ постыднѣйшее.

Стыдъ—это указатель, что,—хотя и законное и Богомъ данное—, но должно таиться внутри, и что—быть обнаженнымъ<sup>288</sup>. Но когда стыдливости нѣтъ, тогда является без-стыдство и цинизмъ,—казаніе сокровеннаго и прятаніе показуемаго. Подъемъ на вершину сознанія всего того, чему прилично быть въ полу-мракѣ под-сознательной области, или,—что то же—, нисхожденіе сознанія въ таинственный сумракъ корней бытія, Хамовское и хамское высматриваніе наготы родительства,—это и есть тотъ вывихъ душевной жизни, который именуется развращенностью.

Тутъ получаетъ себѣ ликъ и, какъ бы, личность—сторона нашего существа естественно безлика и безличная, ибо она—роговая жизнь, хотя и въ лицѣ происходящая. Получивъ же призрачное подобіе личности, эта роговая подоснова личности дѣлается самостоятельной, а настоящая личность распадается. Роговая область выдѣляется изъ личности и потому, имѣя лишь видъ личности, перестаетъ подчиняться велѣніямъ духа,—становится неразумной и безумной; а самая личность, потерявъ изъ своего состава свою роговую основу, т. е. свой корень, лишается сознанія реальности и дѣлается ликомъ не реальной основы жизни, а—пустоты и ничтожества, т. е. пустою и зіяющею личиною, и, не прикрывая собою ничего дѣйствительнаго, самой собою осознается какъ ложь, какъ актерство. Слѣпая похоть и безцѣльная лживость—вотъ что остается отъ личности







лаетъ человѣка нецѣломудреннымъ, т. е. лишаетъ умъ его цѣлостности, его единства и ввергаетъ въ состояніе мучительной неустойчивости.

Грѣхъ — самъ въ себѣ неустойчивъ. Единство нечистоты — мнимо, и призрачность этого лже-единства обнаруживается, лишь только оно вынуждается стать лицомъ къ лицу съ Добромъ. Нечистъ едина — пока нѣтъ Чистаго, но отъ одного только приближенія Чистаго скидывается съ нея личина единства. Это распаденіе нечистоты и это само-разложеніе «тошноты силы» <sup>294</sup> наглядно обрисовано въ повѣствованіи объ исцѣленіи гадаринскаго бѣсноваго, одержавшагося нечистотою. Стоитъ обратить вниманіе, какъ внезапно мѣняется единственное число нечистой силы на число множественное, лишь только Господь Іисусъ спросилъ у нея объ имени ея, т. е. о сокровенной ея сущности. Хотя кто не знаетъ этого повѣствованія, но я все же приведу его, печатая вразрядку нужныя мѣста. Святой евангелистъ Маркъ рассказываетъ, именно, о томъ какъ Іисусъ Христосъ съ учениками «пришли въ страну гадаринскую. И когда вышелъ Онъ изъ лодки, встрѣтилъ Его--- одержимый нечистыми духомъ, — ἀνδρῶς ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῃ--- И вскричавъ, — κράξας, — громкимъ голосомъ (— т. е. конечно, вскричалъ духъ нечистый, а не одержимый имъ, хотя, возможно, — и устами одержимаго —) сказалъ, — εἶπε —: «Что Тебѣ до меня, — ἐμοί —, Іисусъ, Сынъ Бога Всевышняго? Заклинаю, ὀρκίζω, Тебя Богомъ, не мучь меня, — με». Въдѣ Іисусъ сказалъ: «Выйди духъ нечистый, — ἐξέλθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον —, изъ сего человѣка». И спросилъ его αὐτῷ: «Какъ тебѣ, — σοι —, имя?». И онъ сказалъ въ отвѣтъ, — ἐπηρώτα —: «Легионъ имя мнѣ, — μοι —, потому что насъ много, — πολλοί ἐσμεν». И много просили Его, чтобы не высылалъ ихъ, αὐτοὺς, вонъ изъ страны той —. И просили Его всѣ бѣсы, говоря, — παρεκάλουν — — πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες —: Пошли насъ, — ἡμᾶς —, въ свиней, чтобы намъ войти, — εἰσελθῶμεν —, въ нихъ». — Іисусъ тотчасъ позволилъ имъ, — αὐτοῖς. И нечистые духи, вышедши, вошли въ свиней, — ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰς ἡλθον ---» (Мѳ 51-13).



Иисусъ Христосъ разговариваетъ не съ самимъ бѣсноватымъ, а съ тѣмъ, что—въ немъ,—съ нечистою силою. Эта нечистая сила—о д и н ъ нечистый духъ, который и является о д н и м ъ и говоритъ о себѣ, какъ объ о д н о м ъ. Но, лишь только Господь спросилъ объ имени, лишь только захотѣлъ, чтобы эта нечисть открыла поглинную свою суть, какъ она разсыпалась на неопредѣленное множество нечистыхъ духовъ же, ибо «легіонъ» текста означаетъ именно «безконечно много», «неисчислимо много», «неопредѣленно много»<sup>295</sup>.— Это внезапное разложенье нечисти отмѣчено внезапнымъ измѣненіемъ единственнаго числа ея въ стихѣ 9а на число множественное, тогда какъ до вопрошенія имени послѣдовательно употреблялось число единственное (51-9а), а послѣ вопрошенія столъ же послѣдовательно проходитъ всюду число множественное.

По ѣтому именно типу совершается и вообще изгнаніе нечисти. Заклинательная молитва именемъ Господа заставляетъ ее, призрачную личность распасться на дробность, на «легіонъ» демоническихъ состояній, изъ коихъ каждое, опять таки выдаетъ себя за личность<sup>296</sup>; заклинаніе обличаетъ мнимость того единства, которое хочетъ основываться не на едино-сущіи Пресвятой Троицы, а на подобно-сущіи само-утверженія.

Таково неустойчивое, влажное и гнѣющее естество грѣха. Но если таково естество грѣха,—а противоположное ему—само-собранность и крѣпость души въ цѣломудріи—, то невольно возникаетъ вопросъ о сущности этого цѣломудрія, представленнаго нами пока лишь описательно. Вопросъ же о сущности цѣломудрія, въ свою очередь, распадается на два, а именно:

во первыхъ, что такое это цѣломудріе духовное въ сознаніи самого человѣка, т. е. какъ переживаніе, и, во вторыхъ, какъ понимать цѣломудріе въ плоскости онтологіи, т. е. какъ объектъ мысли.

На первый изъ этихъ вопросовъ отвѣчаетъ слово



«блаженство»; а на второй — реченіе «вѣчная память». Вникнемъ же въ эти отвѣты болѣе внимательно.

Итакъ, прежде всего, рассмотримъ цѣломудріе какъ внутреннее переживаніе цѣломудренной души, т. е. какъ блаженство. Въ чемъ же «блаженство»? Что такое блаженный?—Мнѣ думается, что наиболѣе точный отвѣтъ на наши вопросы, мы сможемъ получить чрезъ разборъ соотвѣтствующихъ греческихъ словъ, т. е. словъ μαχαρία, μαχάριος, μάχαρ. Каковъ же первоначальный смыслъ этихъ словъ?—Аристотель<sup>297</sup> изъяснялъ μάχαρ посредствомъ происхожденія отъ «сильно радоваться», «ἀπὸ μάλα χαίρειν».—Но слово μάλα, какъ оказывается, интерполировано в послѣдствіи, и все объясненіе Аристотеля сводится къ простому выясненію смысла слова; это подтверждаетъ и Плутархъ<sup>298</sup>.—Непригодно также и объясненіе Евстаѳіа<sup>299</sup>, видящаго въ основѣ μάχαρ слово χήρ,—смерть—, и толкующаго μάχαρ, какъ «безсмертный», не подверженный смерти—παρὰ τὸ μὴ ὑποχεῖσθαι χηρί; противъ Евстаѳіа говоритъ хотя бы то, что μάχαρ употребляется не только о безсмертныхъ богахъ, но—и о смертныхъ людяхъ<sup>300</sup>.

Много думалъ надъ корне-словіемъ μαχάριος, μάχαρ Шеллингъ<sup>301</sup>, и его тонкія соображенія я вкратцѣ приведу сейчасъ. Правда, современная лингвистика не согласна съ Шеллингомъ: и въ наукѣ ничто не долговѣчно; но, если бы даже его мысли и въ самомъ дѣлѣ были «не научны»,—въ жизни онѣ много даютъ для пониманія слова μάχαρ.

Главное, на что необходимо обратить вниманіе, по мысли Шеллинга,—это на непонятный слогъ «μα». Ключъ къ загадкѣ μάχαρ—въ первомъ слогѣ. По догадкѣ Шеллинга, это—древняя частица, характеризующая собою отрицаніе, лишеніе, или какъ выражается одинъ авторъ, «τά—частица предостереженія»<sup>302</sup>; т. е., другими словами, Шеллингъ приравниваетъ μα къ отрицательной частицѣ μή<sup>303</sup>. Можно, по Шеллингу, пояснить такое значеніе «μα» на рядѣ словъ, сложенныхъ съ μα, а именно:



1<sup>0</sup>, *μά-ται-ος*—пустой, ничтожный, призрачный. Чего же тутъ не хватаетъ, что отрицается? — То, что можно ухватить, осязать. *Μά-ται-ος*—неосязаемый, безъ-субстанціональный (substanziöse). Отрицаніе именно о с я з а т е л ь н о с т и указывается частію *ται-ος*, со-коренною съ эпическимъ повелительнымъ наклоненіемъ *τῆ*—*возьми, схвати*,—съ гомеровскимъ причастіемъ *τῆταυόν*, повидимому, происходящую отъ *τά-ω*, *τά-γ-ω*, что соотвѣтствуетъ латинскому *tango*.

2<sup>0</sup>, съ *μά-ται-ος* связано нарѣчіе *μά-την* — безъ послѣдствій, попусту, напр. *ιὼρομαι*, и полное выразительности *μα-τά-ω*—медлить, мыкать, терять время—глаголь, употребляемый въ примѣненіи къ человѣку, который никогда не готовъ, всегда только вертится («шегуются»<sup>301</sup>) у дѣла, берясь за него, но не ухватывая его надлежащимъ образомъ.

3<sup>0</sup>, греческій языкъ имѣетъ весьма различныя выраженія для обозначенія непосредственныхъ и мгновенныхъ послѣдствій, если за мыслью, словомъ или вообще данною возможностью слѣдуетъ дѣло, дѣйствительность («осязаемое»). Таковы *ἄφαρ*, *αἴψα*. Замѣчательно, что противоположностью имъ является гомеровское *μάψ*<sup>302</sup>,—слово, очевидно, составленное изъ *μά* и *αἴψα*—, т. е. *тщето, поспу, необдуманно опрометчиво*.

4<sup>0</sup>, отъ *μάψ* происходитъ прилагательное *μαψίδιος* (у Гомера— только въ формѣ нарѣчія) и *μαψίλοφος*, напр. *μαψίλοφοι οἰωνοί*—птицы, которыхъ крикъ не имѣетъ никакихъ послѣдствій, ничего не обозначаетъ.

5<sup>0</sup>, *μα-λαχ-ός*—мягкій, нѣжный, изнѣженный, вялый, нерышительный, неэнергичный, равно какъ и происходящій отъ него глаголь *μα-λά(χ)σσω*—дѣлать мягкимъ, смять, слабѣть, быть изнѣженнымъ имѣетъ отрицательное значеніе. Повидимому, это выраженіе образовано отъ лишенія нѣкотораго свойства, а именно способности давать звукъ при разрываніи или разламываніи; таково мягкое тѣло, тогда какъ непрерывность твердаго не можетъ быть нарушена безъ шума. Другими словами, въ *μα-λαχ-ός* входитъ глаголь *λάσχω* (откуда—*λαχεῖν*, *ἔλαχευ*), что значитъ *звучать, трещать, трескаться, громко кричать, громко лаять* и т. п., или *λαχάζω* и *λαχέω*—*кричать, шумѣть,, ломаться съ трескомъ*.

6<sup>0</sup>, къ примѣрамъ Шеллинга можно присоединить еще одинъ, а именно *μά-χλ-ος*—похотливый, страстный, отъ котораго происходитъ *μα-χλ-οσύνη*—похоть, страсть. Отрицаемымъ тутъ является *χλόβις*—оскопленіе, такъ что *μάχλος* значитъ не-оскопленный.

7<sup>0</sup>, приведенные примѣры дѣлаются еще болѣе убѣдительными, если сдѣлать небольшой экскурсъ въ область осе-



тинскаго языка<sup>306</sup>. Дѣло въ томъ, что въ этомъ языкѣ частица «мѣ», употребляемая въ сложеніи съ повелительнымъ и сослагательнымъ наклоненіемъ глаголовъ, обозначаетъ повелительное отрицаніе того и или другого дѣйствія. Такъ, наримѣрѣ: «мѣ заі—не говори» (осетинск. заіэн=нѣмецк. sagen), «мѣ цу—не ходи», «мѣ ноаз—не пей» и т. п.

Итакъ, частица «μз» имѣетъ привативное значеніе. — Обращаемся ко второй составной части μάχαρ. Она, по Шеллингу, происходитъ не отъ χήρ (рог. п. χηρός)—смерть (т. е. μάχαρ не значитъ безсмертный), но отъ καρδία, хэар, хѣр (р. п. χηρός)—сердце. Постоянный эпитетъ къ хѣр есть φίλος, такъ что хѣр обозначаетъ искреннѣйшую часть человѣка, его собственную самость, мѣсто «страстей» вообще и, среди нихъ, «любви» особенно (откуда—часто-употребительный оборотъ: περὶ χηρὶ φίλος—другъ по-сердцу; χηρόθυ—сердечно, отъ сердца, напр. любить), преимущественно же—мѣсто поѣдающей печали и скорби, гнѣва, злорадства (ср. наше «всердцахъ»). Но для сердца—не случайное только состояніе быть поѣдаемымъ печалью или безпокойствомъ; сердце—само постоянное желаніе и хотѣніе, собою поѣдаемый, негаснущій огонь, который томится въ груди каждаго человѣка и есть собственно духъ, двигающее, влекущее начало жизни, такъ что тотъ, кто лишенъ жизни, у Гомера<sup>307</sup> называется поэтому ἀκήριος,—безсердечнымъ. На то же указываетъ происхожденіе слова хэар скорби отъ хέρδειν, хείρειν—пожирать, absumere, нежели отъ хέω, хείω, хεᾶω—спать,—или отъ хέω, χαίω—пѣлать, горѣть, ardere, ибо сердце есть fons ardoris vitalis. Глаголъ хείρειν говорится также о нравственномъ поѣданіи, когда, наримѣрѣ, выражаются, что «члены избѣдены тоскою», «тоска грызетъ грудь» и т. п. Естественно и то, что существенно равно-звучащія слова, какъ ἡ χήρ—богиня смерти и τὸ χήρ—сердце, могутъ быть сведены къ одному и тому же первоначальному понятію—ѣсть, пожирать. Желаніе стать «для себя» раздваиваетъ душу. Этимъ отбрасывается неожиданный свѣтъ на глоссу Изиѣя<sup>308</sup>, объяснявшаго τὸ χήρ какъ ψυχὴν διτρημένην, какъ



«душу раздвоенную», «разщепленную»: это раздвоение и является причиною несчастія. Мятеніе неуспѣшнаго желанія и хотѣнія, которымъ увлекается каждая тварь, само по себѣ есть нарушеніе блаженства, а приведенное къ покою хѣар также само по себѣ было бы блаженствомъ.

Въ подтвержденіе Шеллинговскихъ соображеній можно опять сослаться на осетинскій языкъ. Слово *ма́хар* почти созвучно съ осетинскимъ „*ма хар*“ (произносится слитно: *махар*), т. е. «в е ѣ ш ѣ». Повелительное наклоненіе «*хар*» происходитъ отъ глагола «*харэн*» — ѣ с т ѣ, въ смыслѣ с т р а в л и в а т ѣ, у н и ч т о ж а т ѣ, что видно изъ выраженія «*ахцѣ бахорта*» — генѣги онѣ уничтожилѣ, изжилѣ попусту, справилѣ; въ словѣ «*бахорта*» префиксѣ «*ба*» (=нѣмецкому *be*) указываетъ на законченность дѣйствія и равносильнѣ русскимъ «*раз, из, с*», а осталъная часть слова происходитъ отъ глагола «*харэн*». Замѣчательно, что съ этимъ глаголомъ можно (?) также связать идею смерти «*керыэн*» (на дигорскомъ нарѣчїи, — по Вс. Миллеру — древнѣйшемъ изъ осетинскихъ діалектовъ) или «*черыэн*» (на осетинскомъ нарѣчїи) означаетъ «г р о б ѣ». — Сюда же должно отнести и сокоренныя, какъ мнѣ кажется, слова «*х а р ч ѣ*, *х а р ч ѣ б а* (донское), *х а р ч и*, т. е. сѣѣстной припасѣ, пища, ѣда, проговолѣствіе», а также «*приварѣ*, пища кромѣ хлѣба, особенно мясная, мясо» <sup>309</sup>. *Х а р ч ѣ* — то, что поѣдается, — ядомое. Отсюда, *гаѣѣ*, — *х а р ч е в н я*, какъ мѣсто ѣды, и, вѣроятно, *х а р я*, т. е. то, «что ѣстѣ», «пасть», «морда», «ротѣ».

Итакъ, сущность объясненій Шеллинга состоитъ въ томъ, что *махаріос* выражаетъ мысль объ умиротворенности сердечнаго круженія, о полной успокоенности парящихъ помысловъ сердца. Греческое «*махар*» = осетинскому «*махар*»: въ состоянїи *махаріа* кончается само-поѣданіе сердца. Сюда слѣдуетъ еще добавить, что *μη*, — къ которому приравнивается *μα* —, не есть отрицаніе въ собственномъ смыслѣ; *μη* ѣв значитъ не «небытіе», а «возможность бытія». Поэтому *махаріа* — это не простое отрицаніе «пожиранія» <sup>310</sup>, не противоположное пожиранію, а вѣчное торжество надъ нимъ, вѣчное приведеніе его къ одной только возможности, вѣчное наступаніе на главу самости. У блаженнаго, у *махар* самость — возможность, и онѣ — *potest non recedere*, «можетъ не грѣшитъ» <sup>311</sup>.



Не трудно видѣть, что такъ понимаемая махаріа до вольно близко подходитъ къ положительному пониманію нирванѣ позднѣйшаго буддизма, т. е. къ состоянію уга-санія страсти, успокоенности отъ всякаго возмущающаго душу движенія,—къ пребыванію въ вѣчномъ покоѣ, куда не достигаетъ коловращеніе призраковъ самсары<sup>812</sup>.

Нужно замѣтить, впрочемъ, что современная лингвистика<sup>813</sup> производитъ махар отъ  $\sqrt{\text{таѣ}}$ , — имѣть силу, мочь, производитъ, породившаго также слово махрѣс—длинный. Но несомнѣнно одно,—то именно, что Шеллингъ правильно передаетъ по меньшей мѣрѣ одну сторону въ содержаніи махаріа. Махаріа есть вѣчный покой, какъ слѣдствіе озаренія души немеркнувшимъ свѣтомъ самой Истины. Идеею этого «покоя», «жизни», или «жизни вѣчной» пронизано все Писаніе и все свято-отеческое и литургическое творчество. «Войти въ покой Божій, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατὰ παύσιν---» — такова тема Евр 4. Въ этомъ вхожденіи — долго-жданное обѣтованіе народа Божіяго, его «субботство, σαββατισμός» (Евр 4<sup>9</sup>). «Ибо кто вошелъ въ покой Его [Бога], тотъ и самъ успокоился отъ грѣхъ своихъ, какъ и Богъ—отъ Своихъ» (Евр 4<sup>10</sup>). Въ Крѣпости пресв. Троицы, на Утвержденіи Истины нѣтъ мяненія и круженія лукавыхъ помысловъ; кто въ Духѣ, — завершающимъ грѣло Божіе—, тотъ успокоился отъ грѣхъ своихъ,—не отъ «грѣла» жизни, а отъ грѣхъ, отъ тѣхъ грѣхъ, про которыя сказалъ Проповѣдникъ: «Суета суемъ, суета суемъ, все суета. Одно поколѣніе отходитъ, другое поколѣніе приходитъ, а земля во вѣки пребываетъ. Восходитъ солнце и заходитъ солнце и, на мѣсто свое поспѣвая, восходитъ оно тамъ. Идетъ къ югу и поворачиваетъ къ сѣверу, кружится, кружится на ходу своемъ вѣтеръ, и на круги свои возвращается вѣтеръ. — Что было, то и будетъ; и что грѣлалось, то и будетъ грѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ» (Еккл 1<sup>2-9</sup>). — Но кто не успокоился въ Завершителѣ-Духѣ, тотъ долженъ будетъ дать отчетъ предъ все-проникающимъ Словомъ Божиимъ (Евр 4<sup>12,13</sup>). Тайнственнымъ отсѣченіемъ грѣхъ тѣлѣнныхъ



приобрѣтемъ тогда покой подсудимый, — получимъ метафизическое суббогствование. Скажемъ себѣ: «Возвратись, душа моя, въ покой твой, ибо Господь облагодѣтельствовалъ тебя» (Пс 114 7, по евр. счету 116 7). «И отретъ Богъ всякую слезу съ очей его, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло» (Откр 21 4): наступила *μαχαρία*.

Блаженство, какъ отдыхъ отъ неустанно-жаднаго и никогда не удовлетвореннаго хотѣнія, какъ само-заключенность и само-собранность души для вѣчной жизни въ Богѣ, — однимъ словомъ, какъ полно-властное и потому вѣчно осуществленное повелѣніе себѣ самому: «*μά-χαρ*—не бѣшъ себя» — такова задача аскетики. Только построивъ себя въ земной жизни, только пресуществивъ помыслы въ высшее созерцаніе, только соглавъ долѣе символомъ горняго можно получить блаженство (см. Откр 21 27, 22 14, 15 и др.).

Въ I-мъ вѣкѣ, когда казалось такъ близко Далекое, когда Огненный Языкъ горѣлъ еще надъ головою вѣрующаго, Благая Вѣсть впервые дала людямъ вкусить сладость покоя и отдыхъ отъ кружащихся тлѣнныхъ помысловъ; этимъ она освободила сознаніе отъ одержимости демонами и отъ вытекающихъ отсюда постоянной демонобоязни и рабства<sup>314</sup>. Христосъ извелъ насъ изъ «міра немирнаго и тревожнаго»<sup>315</sup>, — вотъ почему перво-христіанскіе писатели особенно чутки къ новому дару, — покою.

Въ полной непосредственнаго вдохновенія харизматической проповѣди неизвѣстнаго составителя, слывущей подъ именемъ «2 го посланія Климента къ коринѳянамъ», мученіе геенны огненной противь-поставляется обѣтованію Христову:

«И знайте братія, что странствование плоти нашей въ мірѣ этомъ мало и кратко-временно, а обѣщаніе Христово велико и дивно, именно: покой будущаго Царства и вѣчной жизни — *καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου*»<sup>316</sup>. — «Ибо, — говорится въ другомъ мѣстѣ —, исполняя волю Христа, мы найдемъ покой — *εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν*; иначе, ничто не избавитъ насъ отъ вѣчнаго наказанія — *αἰωνίου πολάσεως* —, если мы презримъ заповѣди Его»<sup>317</sup>. — «Какъ вамъ кажется, — спрашиваетъ своихъ слушателей проповѣдникъ —: что дол-



женъ потерпѣтъ тотъ, кто не выдержитъ нетлѣннаго подвига? Отъ нихъ, которые не сохранили печати, сказано: «Червь ихъ не умретъ, а огонь ихъ не угаснетъ, и будутъ они въ позоръ всякой плоти» (Ис 66<sup>21</sup>) <sup>318</sup>. — А произведеніе «безсмертнаго плода воскресенія» <sup>319</sup> характеризуется какъ «блаженство» и какъ переходъ въ «безскорбный вѣкъ» <sup>320</sup>.

Точно также, въ одной изъ древнѣйшихъ литургійныхъ молитвъ Церковъ, устами іерея, молится, чтобы Богъ вселилъ вѣрныхъ «въ мѣсто злачно, на воды успокоенія, въ рай веселія, откуда удаляются всякая печаль и воздыханіе,— въ свѣтъ святыхъ» <sup>321</sup>.

Все «послѣдованіе погребенія» построено на этихъ неразрывныхъ между собою идеяхъ оправданія-покая-блаженства-безсмертія и противоположныхъ имъ грѣхасуеты-муки-смерти. Побѣда Христова надъ смертію, дарованіе жизни рассматривается какъ преодоленіе мірскаго пристрастія, какъ прохлажденіе внутренняго горѣнія грѣшной души, какъ освѣтленіе тѣмны грѣховной, какъ «вселеніе во дворы праведныхъ»—какъ миръ въ Богѣ, какъ отдыхъ отъ грѣховнаго мѣканія, отъ дѣлъ, которыя «вся сѣни немощнѣйша, вся соніи прелестнѣйша».

«Господи, душу раба Твоего упокой», «Христѣ, душу раба Твоего упокой» — вотъ тема отпѣванія. Все остальное—только развитіе этой темы, раскрывающее внутрення условія успокоенія.

Возьми для примѣра тропари:

«Со духи праведныхъ скончавшихся душу раба Твоего Спасе, упокой, сохраняя ю во блаженной жизни яже у Тебя Человѣколюбче».

«Въ покоищи Твоемъ Господи, иже вси свящѣи Твои упоковаются, упокой и душу раба Твоего, яко единъ еси Человѣколюбецъ».

«Ты бо еси Богъ, сошедшій въ адъ, и узъ окованныхъ разрѣшившій, Самъ и душу раба Твоего упокой---».

Овѣяна тихимъ вѣчнымъ успокоеніемъ молитва:

«Божѣ духовъ и всякія плоти, смертъ поправшій, и діавола упразднившій, и животъ міру твоему даровавшій: Самъ Господи, упокой душу усопшаго раба твоего, *имярекъ*, въ мѣстѣ свѣтлѣ, въ мѣстѣ



з л а ч н ъ, в ъ м ѣстѣ п о к о и н ѣ: отнюду же о т б ѣ ж е болѣзнь, печаль, воздыханіе, всякое согрѣшеніе согрѣянное имѣ, словомѣ, или гѣломѣ, или помышленіемѣ, яко благій челоѣколюбецѣ Богѣ прости, яко нѣстѣ челоѣкѣ, иже живѣ будетѣ, и не согрѣшитѣ: Ты бо единѣ кромѣ грѣха, правда Твоя, правда во вѣки и слово Твое истина. Яко Ты еси воскресеніе и животѣ, и покой усопшаго раба твоего, *имярекѣ*, Христе Боже нашѣ—».

Невольнѣо тянетѣ переписатѣ всю эту тихую музыку мира, тишины и покоя. Какѣ листья осенніе скользятѣ другѣ за другомѣ одною неразрѣвною вереницею примиренныя вздохи очищенной души:

«Упокой Боже, раба твоего, и учини его вѣ раи, и гѣже лицѣ святѣхѣ Господи, и праведницѣ сіяютѣ яко свѣтила, усопшаго раба твоего упокой, презирая его вся согрѣшенія».

«-- Просвѣти насѣ вѣрою Тебѣ служащихѣ, и вѣчнаго огня исхити».

«Покой Спасе нашѣ сѣ праведными раба Твоего, и сего всели во дворѣ твоя, якоже естѣ писано, презирая яко' благѣ прегрѣшенія его, вольная и невольная, и вся яже вѣ вѣгѣнїи и не вѣ вѣгѣнїи, Челоѣколюбче...»

«Отѣ текущихѣ непостоятелъныя тли, кѣ Тебѣ пришедшаго, вѣ селеніяхѣ вѣчныхѣхѣ жити радостно сподоби Блаже, оправдавѣ вѣрою же и благодатію», «---чадо свѣта согрѣловая---грѣховную силу очищая».

«---отошедшаго вѣ сладости раистѣй всели».

«Со святѣми упокой Христе душу раба Твоего, и гѣже нѣстѣ болѣзнь, ни печаль, ни воздыханіе, но жизньъ безконечная».

Или послушай «С а м о г л а с н ы І о а н н а М о н а х а»:

«Кая житейская сладостѣ пребываетѣ печали непричастна; кая ли слава стоитѣ на земли непреложна; вся сѣни немощѣйша, вся сонїи прелестнѣйша: единѣмѣ мгновеніемѣ, и вся сія смертѣ прїемлетѣ. Но во свѣтѣ Христе лица Твоего, и вѣ наслаженїи Твоея красотѣ, его же избралѣ еси, упокой, яко челоѣколюбецѣ».

«Гдѣ естѣ мїрское пристрастіе; гдѣ естѣ привременныхѣ мечтаніе; гдѣ естѣ золото и серебро; гдѣ естѣ рабовѣ множество и молва; вся перстѣ, вся пепелѣ, вся сѣнь, но прїидите, возопимѣ безсмертному Царю: Господи, вѣчныхѣ Твоихѣ благѣ сподоби представлѣшагося отѣ насѣ, упокая его вѣ нестарѣющемся блаженствѣ Твоемѣ».

«---вѣ селеніяхѣ праведныхѣхѣ у п о к о и ѣ».

«Христосѣ тя у п о к о и т ѣ во странѣ живущихѣ, и врата райская да отверзетѣ ти, и царствіе покажетѣ жителя, и оставленіе тебѣ дастѣ, о нихѣ же согрѣшилѣ еси вѣ житїи, христолюбче».

Вотѣ что такое цѣлѣбностѣ духа, какѣ переживаніе. Посмотримѣ же теперѣ, чтѣ она вѣ плоскости онтологїи.



Цѣломудренное житіе естъ цѣлѣность и неиспорченность человѣческаго существа. Таково опредѣленіе его, какъ сущаго «о себѣ». «Для себя» оно естъ блаженство умиренаго и умѣреннаго сердца, т. е. изъ безпредѣльности желанія въ мѣру приведеннаго, мѣрою обузданнаго, посредствомъ мѣры упрекрасненнаго. Но,—послѣдній вопросъ—, что же такое эта цѣломудренность «для другого» и именно «для Другого». Что—она, какъ моментъ жизни Божіей? — Она — «память Божія», «вѣчная память» Его. «Оглядываясь назадъ въ прошлое, — говоримъ одинъ мыслитель—, мы встрѣчаемъ въ концѣ его мракъ и напрасно усиливаемся различить въ томъ мракѣ формы, подобныя воспоминаніямъ. Тогда мы испытываемъ то безсиліе истощенной мысли, которое называемъ забвеніемъ. Небытіе непосредственно открывается въ формѣ забвенія,—его отрицающей»<sup>322</sup>. Все несетъ съ собою рѣка Времени, и потому несетъ, что въ зрѣвшемъ мѣрѣ ни у чего нѣтъ крѣпкаго корня, ни у чего нѣтъ внутренней крѣпости. «Вся соній прелестнѣйша», и текучи люди,—

«Немощью сковано племя ихъ бѣдное,  
«Недолговѣчное, грезамъ подобное»<sup>323</sup>;

все удобно-превратно, все проходитъ мимо, все уходитъ. Одинъ только естъ Пребывающій — 'Αλήθεια. Истина-Αλήθεια—это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разбѣдаемая бѣгою Смертью, это Существо существеннѣйшее, въ которомъ нѣтъ Небытія нисколько. Въ Немъ-то, нетлѣнномъ, и находитъ себѣ охрану тлѣнное бытіе этого міра; отъ Него-то, Крѣпкаго, и получаетъ оно крѣпость-цѣломудріе. Богъ даруетъ побѣду надъ Временемъ, и эта побѣда естъ «памятованіе» Богомъ-Незабвенностью: Самъ — надъ Временемъ и все можетъ пріобщить Вѣчности. Какъ?—Памятуя о немъ.

Примѣчательно, что семитскій трех-буквенный корень זכר — припоминать, помнить, по Швалли, имѣетъ основнѣмъ своимъ значеніемъ «призывать въ культъ», а производное זכר, мужчина, означаетъ собственно «культъ».



товое лицо — *kultische Person*», ибо только таковой, мужчина, могъ участвовать въ культѣ<sup>324</sup>. Такимъ образомъ, самое понятіе о памятованіи оказывается не болѣе какъ рефлексомъ культоваго поминовенія, и память вообще — примѣненіемъ къ человѣку того, что собственно относится къ Богу, ибо Ему Одному свойственно помнитъ въ истинномъ значеніи слова.

«Помяни—*μνήσθητι*—Господи, *имярекъ*», говоритъ іерей, вѣнчая на проскомидіи частицу изъ просфоры и полагая ее на дискосъ. А въ отношеніи умершаго—реченіе равносильное: «Упокой, Господи, *имярекъ*», ибо и «упокоеніе» Господомъ и «памятованіе» Имъ означаютъ одно и то же,—спасеніе того, чье имя произносится. Самые диптихи, или списки именъ тѣхъ живыхъ и усопшихъ, за которыхъ молится каждый изъ насъ, носятъ выразительное названіе «помянниковъ» или «минальниковъ».

«Помяни,—*μνήσθητι*—Господи, во множествѣ щедротъ твоихъ, и вся люди твоя, сущія и молящіяся съ нами, и всю братію нашу, яже на земли, на мори, на всякомъ мѣстѣ владѣчествія твоего, требующихъ твоего человѣколюбія и помощи, и всѣмъ подай великую твою милость - - »<sup>325</sup>,—

молится іерей въ началѣ утрени, или, еще опредѣленнѣе:

«Приклони ухо твое и услыши ны, и помяни, Господи, сущія и молящіяся съ нами вся по имени, и спаси я силою твоею—*καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου*»<sup>326</sup>.

О чемъ просилъ со креста благоразумный разбойникъ?— «Помяни меня—*μνήσθητι μου*—, Господи, когда прійдешь во Царствіи Твоемъ!», проситъ помянутъ, и—только. А въ отвѣтъ ему, во удовлетвореніе желанія его,—желанія бытъ помянутымъ—, Господь Іисусъ свидѣтельствуетъ: «Истинно говорю тебѣ, днесъ со мною будешь въ раю» (Лк 23 42, 43). Иными словами, «бытъ помянутымъ» Господомъ это то же, что «бытъ въ раю». «Бытъ въ раю» это и значитъ бытъ бытіемъ въ вѣчной памяти и, какъ слѣдствіе этого, имѣтъ вѣчное существованіе и, слѣдо-



вательно, вѣчную память о Богѣ: Безъ памятованія о Богѣ мы умираемъ; но самое-то наше памятованіе о Богѣ возможно чрезъ памятованіе Бога о насъ.

Понятно, что если Церковь всегда молится о поминовѣннѣ, то эти молитвы дѣлаются особенно усердными, когда оканчиваются счеты съ этою жизнью. Вотъ почему, по отпустѣ великой паннихиды или парастаса дѣаконъ возглашаетъ:

«Во блаженномъ успеніи вѣчный покой подаждь Господи  
успшему рабу твоему *имярекъ* и сотвори ему вѣчную  
память»,

а пѣвцы трижды поютъ:

«Вѣчная память».

Точно такъ же, послѣ отпуста въ послѣдovanіи погребенія мірскихъ человѣкъ, архіерей или «начальствуяй іерей самъ глаголетъ трижды сіе»:

«Вѣчная твоя память достоблаженне и присно-  
памятне брате нашъ—*αἰωνία σου ἡ μνῆμη, ἀξιωμαχάριστε  
καὶ ἀεί-μνησται ἀδελφεὲ ἡμῶν*»,

послѣ чего пѣвцы поютъ трижды:

«Вѣчная память».

Впрочемъ, у грековъ послѣдняго не полагается<sup>327</sup>.

Тутъ пожеланіе вѣчной памяти равносилъно признанію «достоблаженства, *ἀξιωμαχарίας*», т. е. способности быти блаженнымъ въ Лонѣ Божіемъ.

Если, теперь, спроситъ себя, каковъ же смѣслъ реченія «вѣчная память», требуетъ ли оно послѣ себя *genetivus objectivus* или *genetivus subjectivus*, то, на основаніи всего сказаннаго, должно признати, что оба смѣсла содержатся тутъ, ибо «вѣчная память моя» значитъ «вѣчная память Бога обо мнѣ, и меня—о Богѣ, —короче, вѣчная память Церкви, въ которой заразъ сходятся Богъ и человѣкъ. И эта вѣчная память—побѣда надъ смертію:

«Надъ смертію вѣчно торжествуетъ,  
въ комъ память вѣчная живетъ»...



Томительной жаждой вѣчной памяти и жгучимъ исканіемъ найти ее охваченъ былъ весь языческій міръ; въ самыхъ существенныхъ сторонахъ своего устройства онъ опредѣлялся именно этою потребностью, этою тоскою и этимъ порывомъ къ вѣчности. Если и преувеличена теорія, по которой вся языческая вѣра, со всѣми своими жизненными осуществленіями (— а что въ античномъ обществѣ не есть осуществленіе вѣры?—)—лишь безмѣрная варіація на тему: *«культъ предковъ»*, то все таки несомнѣнно существеннѣйшее значеніе этого культа для всей языческой жизни, особенно же—греко-римской. Тутъ голосъ предко-почитанія почти заглушаетъ всѣ прочіе голоса или, по меньшей мѣрѣ, ко всѣмъ имъ присоединяется, образуя собою основной фонъ общественнаго бытія. Но что же такое это общеніе съ усопшими, какъ ни попытка осуществитъ религіозное поминовеніе ихъ, какъ ни отвѣтъ на безпокойство отошедшихъ предковъ о вѣчной памяти въ потомствѣ,—настоящемъ и—бытѣ имѣющемъ. Весь общественный строй обслуживаетъ первѣе всего именно эту потребность,—потребность обезпечитъ усопшимъ непрерывныя поминки ихъ, непрестанный поминъ душъ ихъ, непрекращающееся памятованіе о нихъ, безпредѣльно-долгую память ихъ со стороны потомковъ?—Что это, какъ ни твердое рѣшеніе потомковъ не выброситъ ихъ (—выбрасывается пагаль—), а благоговѣйно схоронитъ, т. е. сохранитъ въ лонѣ тѣхъ религіозныхъ ячеекъ, которыя, по человѣческой сторонѣ, можно назватъ предвареніями и прообразованіями церкви. Жизнь есть творчество. Но развѣ иное что есть творчество, какъ ни порожденіе чадъ духовныхъ, какъ ни пересозданіе людей по своему божественному образу. Съ другой стороны, жизнь есть чадородіе. А чадородіе—это именно творчество, созданіе въ мірѣ людей по своему образу, данному Богомъ. И духовно и тѣлесно жизнь хочетъ распространитъ себя. Какъ? — Оставляя во времени пребывающій образъ свой,—какъ бы огненный слѣдъ, тянущійся за падающею звѣздою. Творчество жизни осуществляетъ память о творив-



шемъ, и потому, какъ объясняетъ у Платона жрица Діотима<sup>328</sup>, стремленіе къ творчеству, духовному ли, или тѣлесному, стремленіе къ чадородію—духовному или тѣлесному, т. е. эросъ, есть нечто иное, какъ внутреннее, неотъемлемое отъ души и неукротимое исканіе вѣчной памяти.

Такимъ образомъ, по признанію глубочайшаго изъ язычниковъ, и влюбленность, и супружеская вѣрность, и родительская любовь къ потомству, и всѣ высшія дѣятельности,—однимъ словомъ—, вся жизнь имѣетъ въ основѣ не что иное, какъ желаніе, какъ жажду вѣчной памяти.

Но, насколько необходимо-присущи человѣческому существу это желаніе и эта жажда и потому — безусловно и законны, настолько же неудовлетворенными остаются онѣ въ язычествѣ. Тутъ человѣкъ ищетъ любви не вѣчнаго Бога, а тѣннаго со-брата своей гибели; и за памятью обращается не къ Присно-сущему, а къ мимо-игущему, — къ цѣпи поколѣній, изъ которыхъ каждое — «сонъ прелестнѣйше» и которыя, всѣ вмѣстѣ, слѣдовательно,—существенно ничуть не болѣе пара и мечты. И не только смѣна поколѣній, возникающихъ и исчезающихъ подобно листьямъ древеснымъ, но и самое человѣчество, самое Grande Être, «Великое Существо», которымъ успокаивалъ себя О. Контъ<sup>329</sup>, призрачно. И оно идетъ «ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν»<sup>330</sup>—изъ ничто въ ничто». Не вѣчную память могутъ воздать своему предку тѣ, кто сами уносятся Временемъ, а лишь временное памятованіе, — хотя бы и долгое, хотя бы и неопредѣленно-долгое. Да и что значитъ человѣческое памятованіе, безсильное какъ и человѣческая мысль. Вѣдь Богъ обладаетъ мыслию творческою,—«мыслитъ вещами»<sup>331</sup>, почему и вѣчная память Его—могучее и реальное положеніе въ Вѣчности того, что уже отошло во Времени. Человѣческая же мысль,—особенно мысль человѣчества развращеннаго и истощеннаго—, это лишь безсильное и призрачное положеніе во Времени того, чего нѣтъ уже во Времени,—тщетное хватаніе ускользающей тѣни.



Понимали ли сами язычники недостаточность этого «временного» поминанья? Чувствовали они неудовлетворенность отъ этой, «временной» памяти? Желали ли они иного, вѣчнаго помина души? — Безспорно да. Изобразительные памятники древности, — всѣ —, показывають черную пелену смерти, застилавшую очи<sup>882</sup>. Либо тупая пригавленность Востока, либо пепельная меланхолія Египта — вотъ обычныя настроенія древнихъ, когда нѣтъ безумнаго забвенія въ оргійномъ экстазѣ. Однако, ошибочно было бы отнести это насчетъ неумѣлости художниковъ. Но оставимъ Востокъ и Египетъ, взглянемъ на благороднѣйшую изъ культуръ, когда-либо бывшихъ на землѣ. По свидѣтельству одной современной путешественницы, описывающей памятники вновь извлеченные изъ нѣдръ земли, своимъ умѣніемъ изображать разнообразныя душевныя движенія «греческій скульпторъ пользуется сравнительно рѣдко; его созданія рѣдко веселятся, плачутъ или негодуютъ, имъ свойственно по бѣльшей части выраженіе тихой спокойной сосредоточенности». Надгробныя плиты, или «стелы», представляютъ намъ во-очію жизнь душевную и бытовую; однако, тутъ еще болѣе «поражаетъ это выраженіе». На этихъ плитахъ, всего чаще художники изображали, какъ члены одной семьи встрѣчаются въ загробномъ мірѣ. Они протягиваютъ другъ другу руки съ выраженіемъ какой-то тихой грусти на лицѣ. Спокойная сосредоточенность, скорбное примиреніе съ тѣмъ, что неизбежно, — таково преобладающее настроеніе этихъ памятниковъ.--- Здѣсь тихая лирическая грусть и сосредоточенность. И надписи на этихъ памятникахъ такъ же интимны и просты, какъ и самыя изображенія. «Прости Агаѳонъ», гласитъ, на примѣрѣ, одна изъ нихъ. Не плакать приходили греки на могилы своихъ умершихъ, а вспоминать ихъ таковыми, какими они были при жизни<sup>883</sup>. Да и что же остается, какъ ни примиреніе и покорность, если ясно сознано, что

«Смерть и Время царятъ на землѣ».



Потому-то съ безнадежною грустью смотрятъ эллины на смертъ; и неумолимо четка для нихъ мысль о призрачности загробнаго существованія. Глубокій символъ этого сознанія—свиданіе въ Аидѣ Одиссея съ тѣнью своей матери. Самъ онъ разсказываетъ царю Алкиною:

«- - - увлеченный  
сердцемъ—обнявъ захотѣлъ я отшедшую матери душу:  
три раза руки свои къ ней, любовью стремимый, простеръ я  
три раза между руками моими она проскользнула  
тѣнью иль сонной мечтой, изъ меня вырывая стенаніе»<sup>334</sup>.

Несмотря на постоянное поминовеніе, нѣтъ для усопшихъ вѣчной памяти и нѣтъ, значитъ, загробной реальности.

«- - - такова ужъ судьбина всѣхъ мертвыхъ, разставшихся съ  
жизнью.

Крѣпкія жилы уже не связуютъ ни мышцъ, ни костей ихъ;  
вдругъ истребляетъ пронзительной силой огонь погребальный  
все, лишь горячая жизнь охладѣлая кости покинетъ:  
вовсе тогда, улетѣвши, какъ сонъ, ихъ душа исчезаетъ»<sup>335</sup>.

Жизнь загробная—не болѣе какъ выцвѣтшее и вытравленное Временемъ подобіе жизни земной.

Для человѣчества, не знающаго или не желающаго Сущаго, подобный взглядъ на посмертную участь—единственный возможный, по крайней мѣрѣ, наименѣе скорбный изъ всѣхъ возможныхъ. Доказательство тому имѣемъ мы въ художественныхъ образахъ Мориса Метерлика,—разумѣю его «Синюю Птицу»<sup>336</sup>—, которыми онъ облакаетъ это древнее ученіе.

Но ни великолѣпные образы поэта, ни равно-значительная имъ теорія Огюста Конта, ни, наконецъ, все возрастающій и гипнотизирующий массы культъ «великихъ», «героевъ», «дѣятелей»—никакія рѣчи, сборники, популярныя изданія, чествованія и крики не заглушатъ той очевидной даже для древнихъ язычниковъ,—не то что для отступниковъ и предателей Истины—, что если нѣтъ Вѣчной Памяти, то всякая временная память—плохое утѣ-



шеніе. Вѣ вакханаліи словѣ и криковѣ увѣряютъ усопшихъ, что какъ были они «первыми» и «великими», такъ и пребываютъ «первыми» и «великими». Такъ ужъ и встарѣ Одиссей убѣждалъ умершаго Ахилла:

« ---Я скитаюсь и бѣдствую. Ты же  
между людьми и минувшихъ временъ и грядущихъ былъ счастіемъ  
первый: живого тебя мы какъ бога безсмертнаго чтили,  
здѣсь же, надъ мертвыми царствуя, столь великъ ты, какъ  
вѣ жизни

иногда былъ; не ропщи же на смерть, Ахиллесъ богоравный»<sup>237</sup>,  
но, какъ и Ахиллъ, каждый изъ «великихъ» без-церков-  
никовъ отвѣтствуетъ на эти мнимыя утѣшенія «тяжко  
вздыхая»:

«О, Одиссей, утѣшенія вѣ смерти мнѣ датъ не надѣйся;  
Лучше бѣ хотѣлъ я—живой, какъ погеникъ, работая вѣ полѣ,  
службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,  
нежели здѣсь надъ бездушными царствовать, мертвый»<sup>238</sup>,

ибо ни умственное и художественное творчество, ни семей-  
ная жизнь не обезпечиваютъ вѣчной памяти, а потому,  
не обезпечивая и вѣчной реальности, не укрѣпляютъ  
личности вѣ Вѣчной Жизни.

Но что жъ такое память? Уже психологическое ея  
опредѣленіе, а именно какъ «прирожденной способности къ  
представленіямъ»<sup>239</sup>, не смотря на свою отвлеченность,  
отмѣчаетъ существенную связь ея съ процессами мышленія  
вообще. Съ другой стороны и теорія познанія, чрезъ по-  
нятіе трансцендентальной апперцепціи, вкупѣ со всѣми вѣ  
эту послѣднюю входящими актами аппрегензії, репродукціи  
и рекогниціи, дѣлаетъ память основною познавательною  
функціей разума. Подобное же убѣжденіе выражаетъ и  
Платонъ, облакая его образами мифовъ. «Мать Музъ» —  
т. е. видовъ духовнаго творчества—«Память, Μνήμη»<sup>240</sup>,  
говоритъ онъ вѣ діалогѣ своей юности; знаніе—«припо-  
минаніе, ἀνάμνησις» міра трансцендентнаго<sup>241</sup>, высказывается  
онъ вѣ зрѣломъ возрастѣ<sup>242</sup>.

Такимъ образомъ, если трансцендентальная память—  
основа знанія, по Канту, то память трансцендентная—



основа знанія, по Платону. А если, далѣе, мы обратимъ вниманіе, что и «трансцендентальное» у Канта имѣетъ явно трансцендентный смыслъ<sup>243</sup>, и «трансцендентное» у Платона можетъ получать истолкованіе какъ «трансцендентальное»<sup>244</sup>, то сдѣлается несомнѣннымъ сродство мыслей двухъ величайшихъ представителей философіи. Сюда нужно еще присоединить взгляды значительнѣйшаго и наиболѣе вліятельнаго изъ представителей философіи нашихъ дней, Анри Бергсона, для котораго «память» опять таки есть та дѣятельность, съ которой «мы вступаемъ въ область духа»<sup>245</sup> и которая дѣлаетъ духовное существо само-сознательнымъ, т. е. самимъ собою. И тогда мы согласимся, что вся теорія познанія, въ конечномъ счетѣ, есть теорія памяти<sup>246</sup>.

Однако, насъ собственно интересуетъ онтологическій моментъ памяти. Что же она, какъ дѣятельность души?—Она—творчество мыслительное и, скажемъ болѣе, единственное творчество, присущее мысли, ибо фантазія,—какъ извѣстно—, есть только видъ памяти<sup>247</sup>, а предвидѣніе будущаго — тоже не болѣе какъ память<sup>248</sup>. Память есть дѣятельность мыслительнаго усвоенія, т. е. творческое воссозданіе изъ представленій,—того, что открывается мистическимъ опытомъ въ Вѣчности, или, иначе говоря, созданіе во Времени символовъ Вѣчности. Мы «помнимъ» вовсе не психологическіе элементы, а мистическіе, ибо психологическіе потому-то и психологичны, что во Времени происходятъ и со Временемъ безвозвратно утекаютъ. «Повторить» психологическій элементъ такъ же невозможно, какъ невозможно повторить то время, съ которымъ онъ непрерывно связанъ: жизнь психологическаго элемента—по существу жизнь единомомента. Но можно снова коснуться надъ Временемъ стоящей и развѣ уже пережитой мистической реальности, лежавшей въ основѣ одного представленія, нынѣ утекшаго, и имѣющаго лечь въ основу другого, наступающаго и родственнаго первому по единству мистическаго содержанія. Память всегда



имѣетъ значеніе трансцендентальное, и въ ней мы не можемъ не видѣть нашего наг-временнаго естества. Вѣдъ очевидно, что если о нѣкоторомъ представленіи мы говоримъ какъ о воспоминаніи, т.е. какъ о чемъ-то прошедшемъ, то эта «прошедшестъ» дана намъ, и дана теперь, въ томъ «настоящемъ», когда мы говоримъ. Другими словами, прошедшій моментъ Времени долженъ бѣть данъ не только какъ прошедшій, но и сейчасъ, какъ настоящій, т.е. все Время дано мнѣ, какъ нѣкое «сейчасъ», почему самъ я, смотрящій на все Время, заразъ мнѣ данное, —самъ я стою на дѣ Временемъ<sup>249</sup>.

Память есть символ-творчество. Помѣщаемые въ прошедшее эти символы, въ плоскости эмпириі, именуются воспоминаніями; относимые къ настоящему они называются воображеніемъ; а располагаемые въ будущемъ — считаются предвигѣніемъ и предвѣдѣніемъ. Но и прошедшее, и настоящее, и будущее,—чтобы сейчасъ бѣть мѣстомъ для символовъ мистическаго, должны сами переживаться, хотя и какъ разновременныя, но заразъ, т.е. подъ угломъ Вѣчности<sup>250</sup>. во всѣхъ трехъ направленіяхъ памяти дѣятельность мысли излагаетъ Вѣчность на языкъ Времени; актъ этого высказыванія и есть память. Сверх-временный субъектъ познанія, общаясь со сверх-временнымъ же объектомъ, это свое общеніе развертываетъ во Времени: это и есть память.

Такимъ образомъ, память — творческое начало мысли, т.е. мысль въ мысли и собственнѣйше мысль. То же, что у Бога называется «памятью», — совершенно сливается съ мыслию Божіей, потому что въ Божественномъ сознаніи Время тождественно съ Вѣчностью, эмпирическое съ мистическимъ, опытъ — съ творчествомъ. Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его — Его память. Богъ, памятуя, мыслитъ и, мысля, —творитъ.

Языкъ тоже свидѣтельствуетъ въ пользу изложеннаго пониманія памяти. По крайней мѣрѣ корень слова



п а м я т ъ, —  $\sqrt{mn}$  —, в ъ индо-европейских ъ языках ъ означает ъ м ы с л ъ во всей широт ъ пониманія этого слова <sup>251</sup>.

Па-мя-тъ, *старо-славянское* па-ма-тъ, со-коренно глаголам ъ по-ма-ня-ти, по-ми-на-ти, по-ми-на-ти и очевидно происходит ъ от ъ  $\sqrt{ma}$ . Отсюда понятна связь слова п а м я т ъ с ъ производными основѣ mn-, men-, mon-, относящимися то къ п а м я т и, то къ м ы с л и. Таковы слова: мн-и-тъ, мн-ѣ-н-і-е, мн-и-м-ый, мн-и-тел-н-ый. Таковы: *старо-славянскія*: мѣн-іа, мѣн-ѣ-ти, сѣ-мѣн-ѣ-ти (-са) = dubitare, timere; *сербскія*: мнити, су-мнѣ-а-ти; *чешскія* mněti, mní-m, mní-ti, míni-ti; *польскія*: romnieć, pietać, mienić, sumnienić, sumienie — совѣствѣ; *малорусскія*: мн-и-тъ, по-мн-я-тъ; *бѣлорусскія*: су-мѣ--сомнѣніе, су-мн-ый. Таковы-же, *галѣе*, *санскритскія*: мап (только в ъ среднем ъ залог ъ)—думам ъ, вѣрим ъ, цѣним ъ и т. г. mán-jate—мним ъ и т. г. mānas—дух ъ, воля, māt-is—вниманіе, мысль, намѣреніе; мап-ju-s—отвага и негодованіе и гр., *литовскія*: men-ù, min-iù, mīn-ti—помним ъ, min-ta-s=матъ, at-(iž)-mint-is, min-ė-ti, perman-i-ti; *лотышскія*: min-ē-t—вспоминам ъ, man-i-ti—мним ъ; *прусское*: min-isn-an; *латинскія*: me-mi (=e)n-i—помню, re-mi-n-i-sci—вспоминам ъ, com-min-i-sc-i, com-men-tu-s (=нѣмецкому ver-mein-t, вѣмѣшленнѣй, men-(t)s—мысль, ум ъ, воля и проч., Min-er-va, men-t-i-o—упо-мин-а-ніе, mon-ēre—напоминам ъ, убѣждам ъ (=нѣмецкому mahnen), mon-s-tru-m—чужовище (заставляющее о себѣ подумать, обращающее на себя вниманіе), *нѣмецкія*: mein-en — мним ъ, Minne — любовь, Mensch — человек ъ (т. е., собственно, «мыслитель»); *готскія*: ga-man, man—думаю, mun-an—мним ъ, mun-d, ga-mun-d-s, mun-s, мысль; *исландское*: muna, minna—вспоминаніе; *древне-верхне-нѣмецкія*: minnon, man-ē-n, man-ō-n — увѣщеват ъ, напоминат ъ, meina — мнѣніе; *греческія*: μέν-ος—вообще сильное душевное движеніе, стремленіе, желаніе, воля, гнѣв ъ, ярост ъ, затѣм ъ также: жизненная сила, жизнѣ, сила и т. г., μά-ομαι, μέ-μou-α сильно стремит ъся, сильно желат ъ, рват ъся душою къ чему нибуд ъ и т. п., μι-μνή-σκειν — напоминам ъ, Моѡса из ъ Моуса, μῆνις—гнѣв ъ, μά-νις—изступленіе, μά-τι-ς—видец ъ, прозорливец ъ и гр., им ъ подобныя <sup>252</sup>.

Таким ъ образом ъ, г ѣйствител ъно, п а м я т ъ—это и ест ъ м ы с л ъ по преимуществу, с а м а м ы с л ъ в ъ ея чистѣйшем ъ и коренном ъ значеніи.

Мы спрашивали, что такое грѣх ъ, и оказалось, что он ъ—разрушеніе и извращеніе. Но вѣд ъ разрушеніе возможно как ъ нѣчто временное; питаемое разрушаемым ъ, раз-



рушеніе, повидимому, неизбѣжно должно изсякнутъ, прекратитъся, остановитъся, когда нечего ему будетъ далѣе разрушатъ. И то же—объ извращеніи. Что же тогда? Къ чему ведетъ этотъ предѣлъ разрушенія? Что такое это полное разрушеніе цѣломудрія? Или, другими словами, что такое геенна — вотъ вопросъ встающій теперь передъ нами.

Но далѣе, за нимъ, обрисовывается еще вопросъ, подобный сему. Если геенна—верхній предѣлъ грѣха, то гдѣ же нижній его предѣлъ, т. е. гдѣ опять таки угашеніе грѣха, но уже за полнотою цѣломудренной крѣпости. Другими словами, намъ необходимо выяснитъ себѣ, что такое святость, и какъ возможна она. Геенна, какъ верхній предѣлъ грѣховности, и святость, какъ нижній его предѣлъ, или: геенна, какъ нижній предѣлъ духовности, и святость, какъ верхній ея предѣлъ,—таковы наши ближайшія задачи.

---





*Omnis igne salietur. Всякій огнемъ осолится.*

## IX.—ПИСЬМО ВОСЬМОЕ: ГЕЕННА.

Старецъ мой! Не могу тебѣ сказать, съ какимъ боязливымъ чувствомъ приступаю я къ этому письму. Развѣ я не вижу, какъ тутъ трудно выразиться. Основъ нашихъ топорныхъ понятій слишкомъ грубъ, и, надевая на него почти-неосязуемую ткань переживанія, слишкомъ легко нарушить ея цѣлостъ. Можетъ быть, только твои руки примутъ ее не порванной. Только твои... Въдѣ вопросъ о смерти второй—болѣзненный, искренній вопросъ. Однажды во снѣ я пережилъ его со всею конкретностью. У меня не было образовъ, а были огни чисто-внутрення переживанія. Безпросвѣтная тѣма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какія-то силы увлекли меня на край, и я почувствовалъ, что это—край бытія Божія, что внѣ его—абсолютное Ничто. Я хотѣлъ вскрикнуть, и—не могъ. Я зналъ, что еще одно мгновеніе, и я буду извергнутъ во тѣму внѣшнюю. Тѣма начала вливаться во все существо мое. Само-сознаніе на половину было утеряно, и я зналъ, что это—абсолютное, метафизическое уничтоженіе. Въ послѣднемъ отчаяніи я завопилъ не своимъ голосомъ: «Изъ глубины воззвахъ къ Тебѣ Господи. Господи, услыши гласъ мой!..»<sup>153</sup>. Въ этихъ словахъ тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающаго, и отбросили куда-то, далеко отъ бездны. Тол-



чекъ былъ внезапный и властный. Вдругъ я очутился въ обычной обстановкѣ, въ своей комнатѣ, кажется: изъ мистическаго небытія попалъ въ обычное житейское бываніе. Тутъ сразу почувствовалъ себя предъ лицомъ Божіимъ и тогда проснулся, весь мокрый, отъ холоднаго пота.—Теперь, вотъ, прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при словѣ о смерти второй, о тѣмъ внѣшней и объ изверженіи изъ Царства. И теперь всѣмъ существомъ трепещу, когда читаю: «Да убо не единъ пребуду кромѣ Тебѣ живодавца, дѣханія моего, живота моего, радованія моего, спасенія моего»<sup>254</sup>, т. е. не во тѣмъ кромѣшней, внѣ Жизни, Дѣханія и Радости. И теперь съ тоскою и волненіемъ внимаю слову Псалмопѣвца: «Не отвержи мене отъ лица Твоего и Духа Твоего святаго не отыми отъ мене»<sup>255</sup>. Но, вѣдь, мое-то сонное мечтаніе, мои волненія—чистая шутка предъ тридцати-лѣтнимъ горѣніемъ въ гееннѣ огненной, на яву,—предъ тридцати-лѣтнимъ умираніемъ смертію второю. А такой случай былъ на самомъ дѣлѣ.

Въ бумагахъ извѣстнаго «служки Божіей Матери и Серафимова» Николая Александровича Мотовилова найдено Сергіемъ Нилусомъ удивительное по яркости и по конкретности описаніе начинающейся одержимости бѣсомъ. Мѣки геенны, поскольку онѣ постижимы нашимъ теперешнимъ сознаніемъ,—вотъ онѣ въ ихъ жизненной правдѣ:

«На одной изъ почтовыхъ станцій по дорогѣ изъ Курска, — пересказываетъ слова Мотовилова С. Нилусъ—, Мотовиллову пришлось заночевать. Оставшись совершенно одинъ въ комнатѣ проѣзжающихъ, онъ досталъ изъ чемодана свои рукописи [матеріалы для Житія св. Митрофана Воронежскаго] и сталъ ихъ разбирать при тускломъ свѣтѣ одинокой свѣчи, еле освѣщавшей просторную комнату. Одною изъ первыхъ ему попалась записка объ исцѣленіи бѣсноватой дѣвицы изъ дворянъ, Еропкиной, у раки святителя Митрофана Воронежскаго.

«Я задумался», пишетъ Мотовиловъ: «какъ это можетъ случиться, что православная христіанка, пріобщающаяся Пречистыхъ и Животворящихъ Тайнъ Господнихъ, и вдругъ одержима бѣсомъ и притомъ такое продолжительное время, какъ тридцать съ лишнимъ лѣтъ. И подумалъ я: Вздоръ! этого быть не можетъ! Посмотрѣлъ бы я, какъ бы посмѣлъ въ меня вселиться бѣсъ, разъ я часто прибѣгаю къ Таинству Святого Причащенія», и въ то самое мгновеніе



страшное, холодное, зловонное облако окружило его и стало входить въ его судорожно стиснутыя уста.

Какъ ни бился несчастный Мотовиловъ, какъ ни старался защититъ себя отъ лба и смирага вползающаго въ него облака, оно вошло въ него все, несмотря на всѣ его нечеловѣческія усилія. Руки были точно парализованы и не могли совершитъ крестнаго знаменіи, застывшая отъ ужаса мысль не могла вспомнитъ спасительнаго имени Іисусова. Отвратительно-ужасное совершилось, и для Николая Александровича наступилъ періодъ тяжчайшихъ мученій. Въ этихъ страданіяхъ онъ вернулся въ Воронежъ къ [Архіепископу] Антонію. Рукопись его даетъ такое описаніе мукъ:

«Господь сподобилъ меня на себѣ самомъ испытатъ истинно, а не во снѣ и не въ привидѣніи три геенскія муки: первая — огня несвѣтимаго и неугасимаго тѣмъ болѣе, какъ лишъ одною благодатію Духа Святаго. Продолжались эти муки въ теченіе трехъ сутокъ, такъ что я чувствовалъ, какъ сожигался, но не сгоралъ. Со всего меня по 16 или 17 разъ въ сутки снимали эту геенскую сажу, что было видимо для всѣхъ. Престали эти муки лишъ послѣ исповѣди и причащенія Святыхъ Таинъ Господнихъ. молитвами архіепископа Антонія и заказанными имъ по всѣмъ 47 церквамъ Воронежскимъ и по всѣмъ монастырямъ заздравными за болящаго боярина раба Божія Николая ектиніями.

«Вторая мука въ теченіе двухъ сутокъ — тарара лютаго геенскаго, такъ что и огонь не только не жегъ, но и согрѣватъ меня не могъ. По желанію его высокопреосвященства, я съ полчаса держалъ руку надъ свѣчею, и она вся закоптѣла донелѣзя, но не согрѣлась даже. Опытъ сей удостовѣрительный я записалъ на цѣломъ листѣ и къ тому мѣсту описанія рукою моею и на ней свѣчною сажей мою руку приложилъ. Но обѣ эти муки Причащеніемъ давали мнѣ возможность пить и ѣсть, и спать немного могъ при нихъ, и видимыя онѣ были всѣмъ.

«Но третья мука геенская, хотя на полсутокъ еще уменьшилась, ибо продолжалась только 1½ сутокъ и едва ли болѣе, но зато великъ былъ ужасъ и страданіе отъ неописуемаго и непостижимаго. Какъ я живъ остался отъ нея! Исчезла она тоже отъ исповѣди и Причащенія Святыхъ Таинъ Господнихъ. Въ этотъ разъ самъ архіепископъ Антоній изъ своихъ рукъ причащалъ меня онѣми. Эта мука была червя неусыпнаго геенскаго, и червь этотъ никому болѣе, кромѣ меня самого и высокопреосвященнѣйшаго Антонія, не былъ видѣнъ, но я при этомъ не могъ ни спать, ни ѣсть, ни пить ничего, потому что не только я весь самъ былъ преисполненъ этимъ наизлѣйшимъ червемъ, который ползалъ во мнѣ во всемъ и кензъ чинимо грызъ всю мою



внутренность и, выползаячи черезъ ротъ, уши и носъ, снова во внутренности мои возвращался. Богъ далъ мнѣ силу на него, и я могъ брать его въ руки и растягивать. Я по необходимости заявляю это все, ибо не даромъ подалось мнѣ это свыше отъ Господа видѣніе, да и не возможно кто подумаетъ, что я дерзаю всуе Имя Господне призывать. Нѣтъ! въ день Страшнаго Суда Господня Самъ Онъ, Богъ, Помощникъ и Покровитель мой, засвидѣтельствуетъ, что я не лгалъ на Него, Господа, и на Его Божественнаго Промысла дѣяніе, во мнѣ Имъ совершенное».

Вскорѣ послѣ этого страшнаго и недоступнаго для обыкновеннаго человѣка испытанія, Мотовиловъ имѣлъ видѣніе Своего Покровителя, Преподобнаго Серафима, который утѣшалъ страдальца обѣщаніемъ, что ему дано будетъ исцѣленіе при открытіи мощей Святителя Тихона Задонскаго и что до того времени вселившійся въ него бѣсъ уже не будетъ его такъ жестоко мучить.

Только черезъ тридцать слишкомъ лѣтъ совершилось это событіе, и Мотовиловъ его дождался, дождался и исцѣленія по великой своей вѣрѣ»<sup>256</sup>.

Конечныя судьбы! Но кто не знаетъ, что нынѣ чутъ ли ни въ каждую душу закрался болѣе или менѣе вульгарный оригенизмъ,—тайная увѣренность на окончательное «прощеніе» Богомъ?<sup>257</sup> Такъ часто въ этомъ признаются люди самыхъ различныхъ состояній и положеній, что начинаешь думать: «Тутъ есть какая-то внутренняя неизбежность». Дѣйствительно, тутъ есть неизбежность. Сознаніе исходитъ изъ идеи о Богѣ, какъ Любви. Любовь не можетъ творить, чтобы губить,—созидать, зная о гибели; Любовь не можетъ не простить. Въ блескѣ безмѣрной Любви Божественной, какъ туманъ въ лучахъ всепобѣднаго солнца, разсѣивается идея возмездія и твари и всему тварному. Подъ угломъ зрѣнія вѣчности все прощается, все забывается: «Богъ будетъ всяческая во всѣхъ» (1 Кор 15<sup>28</sup>). Однимъ словомъ, невозможна невозможность всеобщаго спасенія.

Такъ, съ высоты идеи о Богѣ. Но, становясь на двойственно-сопряженную точку зрѣнія, исходя не изъ Божіей Любви къ твари, а изъ любви твари къ Богу, то же самое сознаніе неизбежно приходитъ къ прямо-противоположному заключенію. Теперь сознаніе не можетъ допустить,



чтобы могло быть спасение безъ ответной любви къ Богу. А такъ какъ невозможно допустить и того, чтобы любовь была несвободною, чтобы Богъ принудилъ тварь къ любви, то отсюда неизбежно слѣдуетъ выводъ: возможно, что любовь Божія останется безъ ответной любви твари, т. е. возможна невозможность всеобщаго спасенія.

Тезисъ—«невозможна невозможность всеобщаго спасенія»—и антитезисъ—«возможна невозможность всеобщаго спасенія»—явно антиномичны. Но, доколѣ признается Любовь Божія,—доколѣ неизбеженъ тезисъ, а доколѣ признается свобода твари, сама составляющая необходимое слѣдствіе любви Божіей,—доколѣ неизбеженъ антитезисъ. Идея Тріединнаго Бога, какъ Существенной Любви, въ отношеніи къ идеѣ твари раскрывается въ обоюдо-исключающихъ терминахъ прощенія и воздаянія, спасенія и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя,—аспектахъ разсудочно столь же не терпящихъ другъ друга, какъ и троичность съ единствомъ—во внутри-Божественной жизни. Единству Божію соотвѣтствуетъ воздаяніе, а троичности—прощеніе. Такъ, и исторически мы имѣемъ суровый монархіанизмъ и послабляющій триѳеизмъ <sup>258</sup>.

Если свобода человека есть подлинная свобода само-опредѣленія, то невозможно прощеніе злой воли, потому что она есть творческій продуктъ этой свободы. Не считатъ злую волю за злую значило бы не признавать подлинности свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божія къ твари; если нѣтъ **реальной** свободы твари, то нѣтъ и **реального** само-ограниченія Божества при твореніи, нѣтъ «истощанія» и, слѣдовательно, нѣтъ любви. А если нѣтъ любви, то нѣтъ и прощенія.

И наоборотъ, если есть прощеніе Божіе, то есть также любовь Божія, и, слѣдовательно, есть подлинная свобода твари. Если же есть подлинная свобода, то неизбежно и слѣдствіе ея,—возможность злой воли—, и, слѣдовательно, невозможность прощенія.



Отрицаніе антитезиса отрицаетъ и тезисъ; утвержденіе антитезиса утверждаетъ и тезисъ, и наоборотъ. Тезисъ и антитезисъ неразлучны,—какъ предметъ и тѣнь его. Антиномичность догмата конечныхъ сужебъ логически несомнѣнна. Но—не только логически: и психологически она очевидна. Душа требуетъ прощенія для всѣхъ, душа жаждетъ вселенскаго спасенія, душа томится по мирѣ всего міра»<sup>259</sup>. Но, при наличности злой воли, воли извращенной и осатанѣлой, стремящейся ко злу ради зла, ищущей его, какъ таковаго,—воли отрицающей Бога ради отрицанія и ненавидящей Его только за то, что Онъ—Любовь<sup>260</sup>,—однимъ словомъ, при наличности цинизма<sup>261</sup>, «любви ко злу»<sup>262</sup> и,—по выраженію Эдгара По<sup>263</sup>—«демона извращенности», душа клянетъ самое прощеніе Божіе, отрицаетъ и не пріемлетъ его. «Никогда люди,—говоритъ Паскаль<sup>264</sup>—, не дѣлаютъ зла такъ много и такъ охотно, какъ тогда, когда дѣлаютъ его сознательно». И вотъ, «для тѣхъ агъ уже добровольный и ненасытимый; тѣ уже dobroхотные мученики. Ибо сами проклинали себя, проклиная Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, какъ если бы голодный въ пустынѣ кровъ собственную свою сосалъ изъ своего же тѣла началъ. Но ненасытими во вѣки вѣковъ и прощеніе отвергаютъ, Бога, зовущаго ихъ, проклинаятъ. Бога живаго безъ ненависти созерцаютъ не могутъ и требуютъ, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожилъ себя Богъ и все созданіе свое. И будутъ горѣть въ огнѣ гнѣва своего вѣчно, жаждатъ смерти, и небытія. Но не получаютъ смерти...». Такъ говоритъ у Достоевскаго старецъ Зосима<sup>265</sup>. Тутъ уже не Богъ не примиряется съ тварью и не прощаетъ злобной души, исполненной ненависти, но сама душа не примиряется съ Богомъ. Чтобы силою заставить ее примириться, чтобы насильно сдѣлать душу любящей, Богъ долженъ былъ бы отнять у нея свободу, т. е. самъ долженъ былъ бы перестать быть любящимъ и сдѣлаться ненавидящимъ. Но, будучи Любовью, онъ не уничтожаетъ ничѣй свободы, и потому «тѣхъ, которые по своему произволенью отсту-



пають отъ Него, онъ подвергаетъ отлученію отъ Себя, которое сами они избрали»<sup>266</sup>

Божія любовь, изъ которой ранѣ выводилась неизбѣжность прощенія, становится поперекъ дороги этому самому прощенію. Если мы ранѣ требовали всеобщаго спасенія, то теперь сами же «бунтуемъ»<sup>267</sup> противъ него.

Въ предѣлахъ разсудка нѣтъ и не можетъ быть разрѣшенія этой антиноміи. Оно—лишь въ фактическомъ преобразованіи самой дѣйствительности, при каковомъ синтезъ тезиса и антитезиса переживается какъ фактъ, какъ прямая опытная данность, опирающаяся въ своей оправданности на Трѣпостасную Истину. Другими словами, синтезъ можетъ быть данъ окончательно лишь въ переживаніи самихъ конечныхъ судебъ твари, гдѣ дается полное пресуществленіе міра; а предварительно онъ переживается въ таинствахъ, гдѣ дается частное пресуществленіе (—ты понимаешь, о чемъ я говорю—).

Но, спрашивается, каковы логическіе постулаты этого грядущаго и настоящаго синтеза, т. е., иначе говоря, какія совмѣстно-немыслимыя въ разсудкѣ условія должны быть выполнены, дабы мыслилась синтезированной наша антиномія? Или еще: въ какихъ несовмѣстныхъ между собою логическихъ терминахъ раскрывается единая сверх-логическая идея эсхатологіи? Синтезъ вѣчно-кипящаго клочущаго жупела и вѣющей райской прохлады! Опять *coincidentia oppositorum*!—

«Волна и камень  
стихи и проза, ледъ и пламень  
не столь различны межъ собой».

Итакъ, каковы немыслимыя условія мыслимости? Однако, и до отвѣта на поставленный вопросъ, мы должны видѣть, что рѣшеніе его не можетъ быть искомо въ плоскости морализма и всяческаго законничества,—тамъ, гдѣ его нерѣдко ищутъ—, и что ищущіе взоры наши должны направиться на плоскость онтологіи. Не «законно» и не «справедливо» будутъ нашими категоріями, а



«необходимо» и «потому что». Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος—вотъ необходимое предусловіе отвѣта. Постараемся же теперь придать ему бóльшую формальную опредѣленность.

Личность, сотворенная Богомъ,—значитъ, святая и безусловно-цѣнная своею внутренней сердцевиною—, личность имѣетъ свободную творческую волю, раскрывающуюся какъ система дѣйствій, т. е. какъ эмпирическій характеръ. Личность, въ этомъ смыслѣ слова, есть характеръ <sup>268</sup>.

Но тварь Божія—личность, и она должна быть спасена; злой же характеръ есть именно то, что мешаетъ личности быть спасенною. Поэтому, ясно отсюда, что спасеніемъ постулируется раздѣленіе личности и характера, обособленіе того и другого. Единое должно стать разнымъ. Какъ же это?—Такъ же, какъ троичственное есть единое въ Богѣ. По существу единое, Я расщепляется, т. е., оставаясь Я, вмѣстѣ съ тѣмъ перестаетъ быть Я. Психологически это значитъ, что злая воля человѣка, выявляющая себя въ похотяхъ и въ гордынѣ характера, отдѣляется отъ самого человѣка, получая самостоятельное без-субстанціональное въ бытіи положеніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, являясь «для другого» (по модусу «Ты»,—каковой есть метафизическій синтезъ «Я» и «Онъ» личности расщепленной) абсолютнымъ ничто. Другими словами, существенно-святое «о себѣ» личности (по модусу «Онъ») отдѣляется отъ ея «для себя» (по модусу «Я»), поскольку оно зло.

Моменты бытія получаютъ самостоятельное значеніе, расходясь между собою, и мое «для себя», поскольку оно зло, уходитъ отъ моего «о себѣ» во «тѣму внѣшнюю»,—т. е. внѣ Бога—, во «тѣму кромѣшную», т. е. «кромѣ», «опричъ» Бога находящуюся <sup>269</sup>—, въ то метафизическое мѣсто, гдѣ нѣтъ Бога. Трїединный есть Свѣтъ Любви, въ каковой Онъ—Бытіе; внѣ Его—тѣма ненависти, и потому—вѣчное уничтоженіе. «Троица—Непоколебимая держава» <sup>270</sup> и Утвержденіе всякой непоколебимости. Отрицаніе Пре-



святой Троицы, отвращеніе отъ Нея, удаленіе отъ Нея лишаетъ самоть,—это мое «для себя»—твердости и пре-  
даетъ круженію въ себѣ. Вѣдѣ геенна—это отрица-  
ніе догмата троичности. Не даромъ именно отрица-  
ніе за символомъ «т р и» его собственной, троичной природы  
лежитъ въ основѣ темнаго злохудожества колдовства.  
Мнѣ довелось слышать, что одинъ духовникъ спрашивалъ на  
исповѣди нѣкоего колдуна, какъ онъ колдуетъ; тотъ со-  
знался, что всего-навсего говоритъ:

«Три—не три, девять—не девять».

Смыслъ этого богохульнаго заклатія ясенъ: т р и—священ-  
ное число Истины, а д е в я т ь—та же троица, но взятая въ  
усиленномъ смыслѣ, «потенцированная» (—таково по край-  
ней мѣрѣ значеніе ея въ символической ариемології—), т. е.  
опять-таки—число Истины. И вотъ, за троичею отвергает-  
ся ея троичность, за девятицею ея девятичность: за чи-  
слами Истины отвергается то, что дѣлаетъ ихъ числами  
И с т и н ы,—ихъ истинствующая природа. Слѣдовательно,  
заклатіемъ «Три не три, девять не девять» дѣлается без-  
сильная попытка испровергнуть «столпъ Истины» и утвер-  
дить «столпъ злобы Богопротивныя»<sup>271</sup>, т. е. утверждается  
Ложь, какъ ложь, Зло, какъ зло, Безобразіе, какъ безобразіе,—  
самъ Сатана. Вѣдѣ сущность зла—въ отверженіи *ομοούσιος*,—  
и только въ этомъ. Во «тѣмъ внѣшней», куда низвергается  
мое «для себя», т. е. моя с а м о с т ь, чрезъ свое отверженіе  
*ομοούσιος*, чрезъ свое упорное «Три—не три, девять—не  
девять»,—тамъ она, оторванная отъ Бытія, является ра-  
зомъ бытіемъ и небытіемъ. Злая самоть, лишенная всякой  
объективности,—ибо источникъ объективности—Свѣтъ  
Божій—, дѣлается голою субъективностью, вѣчно быва-  
ющею и сохраняющею свою свободу, но лишь для себя,—  
и потому—не дѣйствительную. А мое «о себѣ» дѣлается,  
послѣ таинственнаго разсѣченія, чистою обьектив-  
ностью, вѣчно реальною, но—лишь «для другого»,  
поскольку оно не выявило себя для себя въ любящей са-  
мости, и потому, будучи реальною «для другого» оно—  
вѣчно-дѣйствительно.



Въ себѣ злобное и злобящееся «для себя» есть всегдашняя агонія, непрекращающаяся безси́льная попытка выйти изъ состоянія голой самости (только «для себя») и потому—непрестанно горящее въ неугасимомъ огнѣ ненависти. Это — одинъ изъ аспектовъ злобнаго само-воспріятія твари,—живая картина, застывшая въ своей без-субъектной призрачности. Это — пустое само-тождество «Я», не могущаго выйти за предѣлы единаго, вѣчнаго момента грѣха, мѹки и бѣшенства на Бога, на свое безсиліе,—единый мигъ безумнаго эпохѣ, растянувшійся на вѣчность. Это—вѣчное уси́ліе, доказывающее безси́ліе, и безси́ліе сдѣлать уси́ліе. Земное эпохѣ имѣетъ еще творческій характеръ, но эпохѣ загробное—абсолютно-пассивно. Напротивъ того, доброе «о себѣ» есть вѣчно-прекрасный объектъ созерцанія для другого, часть другого, поскольку это другое добро и для себя, т. е., слѣдовательно, способно созерцать чужое добро. Вѣдѣ любящій претворяетъ въ себя все то, что онъ любитъ, а ненавидящій лишается и того, что имѣетъ. Любимый принадлежитъ любящему; но ненавидящій и самъ себѣ не принадлежитъ. «Сберегшій душу свою потеряетъ ее; а потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее» (Мѹ 10<sup>39</sup>; ср. Мѹ 16<sup>25</sup>; Мр 8<sup>35</sup>; Лк 9<sup>24</sup>, 17<sup>33</sup>; Іо 12<sup>25</sup>).

Все сказанное—не болѣе какъ переводъ на онтологическій языкъ «притчи о талантахъ». «Талантъ» — это Бого-дарованное каждому изъ людей духовное творчество собственной личности, или «образъ Божій». Какъ уси́ліе, приложенное къ капиталу, раститъ его, такъ же—и относительно образа Божія. Но какъ ростъ капитала зависитъ отъ размѣровъ той дѣятельности, которую проявитъ владѣтель, и потому было бы безцѣльно давать ему въ руки капиталъ, котораго онъ не используетъ, такъ же—и ростъ души; «типъ возрастанія»<sup>272</sup> у каждаго—свой, и потому, сообразно этому «типу», каждому дается соотвѣтственный духовный капиталъ. Сообразно имѣющему бытъ жизненному раскрытію образа Божія, сообразно



своему «типу» духовнаго возрастанія и преуспѣянiя, каждый получаетъ отъ Бога свои таланты: кому дается одинъ талантъ, кому—два, кому—пять,—«каждому по его силѣ, по его способности, по его мочи—ἐκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν»: и святымъ даромъ своимъ Богъ не хочетъ насиловать человека, дабы не возложилъ на плечи его «бременъ тяжкихъ и неудобноносимыхъ» (Мѳ 23, Лк 11).

Получившій пять талантовъ прiобрѣлъ на нихъ еще другіе пять; получившій два—еще другіе два. Но, что же значатъ эти слова притчи. Если талантъ—образъ Божій, то какъ же человекъ, своимъ усиленіемъ, своимъ творчествомъ, можетъ придать себѣ еще богообразнаго бытія, даже удвоить свой образъ Божій?—Разумѣется, во власни человека—не сотворитъ его, но лишь усвоитъ, подобно тому какъ живая сила организма не творитъ своего питанія, но лишь усваиваетъ его. Человекъ не создаетъ приростъ своей личности,—у него нѣтъ на это δύναμις,—но усваиваетъ его, чрезъ пріятіе въ себя образовъ Божіихъ другихъ людей. Любовь—вотъ та δύναμις, посредствомъ которой каждый обогащаетъ и роститъ себя, впитывая въ себя другого. Какимъ же образомъ?—Чрезъ отдачу себя. Но получаетъ человекъ по мѣрѣ того, какъ отдаетъ себя; и, когда въ любви всецѣло отдаетъ себя, тогда получаетъ себя же, но обоснованнымъ, утвержденнымъ, углубленнымъ въ другомъ, т. е. удваиваетъ свое бытіе. Такъ, получившій пять талантовъ прибавилъ къ нимъ еще столько же, а получившій два—прибавилъ къ полученному не болѣе и не менѣе, какъ два же таланта (Мѳ 25 16-17).

Это удвоеніе себя есть «вѣрность въ маломъ» («ἐπί ὀλίγῳ ἵς πιστός—въ маломъ былъ вѣренъ», Мѳ 25 21-23),—въ томъ, что дано было каждому, въ порученной охраненію его клѣткѣ Небеснаго Іерусалима. Но не одна только собственная радость ожидаетъ «раба добраго и вѣрнаго»: эта великая и безмѣрная радость была бы малой и незначительной каплею сравнительно съ тѣмъ безконечнымъ океаномъ веселія духовнаго, которое уготовано рабу вѣр-



ному «бездною богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія» (Рим 11<sup>33</sup>). Его ждетъ «вхожденіе въ радость Господина своего» («εἰσέλθε εἰς τὴν χάριν τοῦ κυρίου σου—войди въ радость господина своего» Мѡ 25<sup>21-22</sup>), т. е. пріобщеніе Божественному всеблаженству, причащеніе Троичной Радости о совершенствѣ всей твари Божіей, упокоеніе тѣмъ Покоемъ Господнимъ, которымъ Онъ почилъ, завершивъ Свое всеблагостное міро-творческое дѣло.

Но радость доступна лишь тому, кто имѣетъ въ себѣ сознаніе личности,—подвизавшемуся, т. е. рабу,—хотя бы и въ маломъ—, но вѣрному. Тотъ же, кто не обосновалъ своей личности, кто не заработалъ того, что дано ему,—тотъ слѣпнетъ въ лучезарномъ Свѣтѣ Тріипостаснаго Божества, тотъ задыхается въ благоуханіи горняго ѳиміама, тотъ глохнетъ отъ слуха небесныхъ славословій. Таковой не терпитъ лица Божія и уходитъ прочь отъ Всевидящаго и отвергаетъ безсмертные дары Его <sup>278</sup>. Такъ, приточный рабъ, получившій о д и н ъ талантъ и не наростившій его, т. е. своею дѣятельностію ничего къ данному ему не прибавившій, этотъ рабъ говоритъ Господину: «Владыко! зналъ я тебя, что ты человекъ суровый, жнешь, гдѣ не сѣялъ, и собираешь, гдѣ не разсыпалъ; и, убоявшись, пошелъ и скрылъ талантъ твой въ землѣ; вотъ тебѣ твое!» (Мѡ 25<sup>24, 25</sup>). Ненависть къ Благому Господину звучитъ въ этихъ словахъ; со злобою и гордостью отметаеъ рабъ драгоцѣнное даяніе. Онъ хочетъ быть «самъ по себѣ». И тогда-то, исполняя, хотя и злую, но все же, по милосердію Божію, навѣки свободную волю «лукаваго и лѣниваго раба», Господинъ велитъ взять у него имѣ уже отвергнутый талантъ и дать имущему десять талантовъ, «ибо имущему воздѣ дано будетъ и преизбудетъ, у неимущаго же отыметъ и то, что думаетъ имѣть» (Мѡ 25<sup>28</sup>; ср. Мѡ 12<sup>18</sup>; Мр 11<sup>25</sup>; Лк 8<sup>18, 19</sup>). Если человекъ лѣнивъ на подвигъ духовный и, по лукавству своему, хочетъ обезпечить себѣ, узаконить себѣ возможность нерадѣнія тѣмъ, что прячетъ отъ себя свой образъ Божій, а на вопрошаніе о немъ спѣшитъ гор-



деливо отвергнутъся его, то отверженное и отнимается отъ него. Но за грѣхъ отвергшаго Господь не наказываетъ в с е й твари отнятіемъ того дара, которымъ онъ удостоилъ се. Отвергнутый образъ Божій перестаетъ существовать лишь для отвергшаго,—не безусловно. Праведники, вошедшіе въ радость Господина своего,—въ радость о всякомъ сотворенномъ Имъ образъ Божіемъ, въ этой радости Господина обрѣтаютъ и усвояютъ себѣ и э т о т ъ, отверженный даръ Господень; негодный же рабъ извергается отъ радости Господина своего, т. е. дѣлается внѣ ея,—во тѣмъ, что внѣ Бога,—«во тѣмъ внѣшней» (Мѳ 25 30).

Свобода Я—въ живомъ творествѣ своего эмпирическаго содержанія; свободное Я сознаетъ себя творческою субстанціею своихъ состояній, а не только ихъ гносеологическимъ субъектомъ, т. е. сознаетъ себя дѣйствующимъ виновникомъ, а не только отвлеченнымъ подлежащимъ всѣхъ своихъ сказуемыхъ. Какъ воспріятіе временнаго ряда доказываетъ сверх-временность воспринимающаго, такъ и воспріятіе эмпирическаго, какъ такового, доказываетъ сверх-эмпиричность судящаго объ эмпиричности: Я можетъ возвышатъся надъ условіями эмпирическаго, и въ этомъ—доказательство высшей, не-эмпирической его природы. Но, въ переживаніи творчества своего, дается эта природа, какъ ф а к т ъ. Святость есть предварительное само-воспріятіе этой своей свободы, а грѣхъ—предварительное рабство себѣ. «Гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше будетъ» (Мѳ 6 19; Лк 12 34): гдѣ то, что вы считаете цѣннымъ, тамъ будетъ и само-сознаніе ваше,—ваше «для себя». Если сокровище свое Я положило не въ своемъ божественномъ само-творествѣ, прилѣпилось не къ своему образу Божіему во Христѣ, а къ своему эмпирическому содержанію, т. е. къ условному, ограниченному, конечному и, потому,—слѣпому, то оно самымъ дѣломъ ослѣпило себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себѣ и тѣмъ самымъ предварило Страшный Судъ. «Для себя» личности обращено къ несво-



богѢ, къ слѣпому само-утвержденію Я; «тупое, мрачное и непреоборимое стремленіе» всецѣло владѣетъ личностію, и ея творческая энергія, ея образъ Божій ей уже болѣе не нуженѢ, ибо «для себя» выпало изъ области «самого», изъ области сверх-эмпирической свободы и погрязло въ рабствѣ эмпирическому. Отсюда—состояніе *ἐποχή*, какъ невозможности выйти изъ эмпиріи. И, чѣмъ болѣе старается Я удовлетворитъ свое слѣпое хотѣніе, свою безсмысленную, само-утверждающуюся какъ безконечное, конечную похоть, тѣмъ болѣе распаляется внутренняя жажда, тѣмъ яростнѣе вздымается высоковольтный гнѣвъ: Я дано себѣ только эмпирически, слѣпо, ограничено, и потому это стремленіе безконечную свою потребность удовлетворитъ конечнымъ—по существу нелѣпо. Въ Коранѣ сохранилось изреченіе, приписываемое Іисусу Христу; хотя принадлежность изреченія Господу весьма сомнительна, но, тѣмъ не менѣе, я приведу его, потому что оно хорошо выражаетъ нашу мысль. «Кто стремится быть богатымъ,—гласитъ оно,—тотъ подобенъ человѣку, пьющему морскую воду: чѣмъ болѣе онъ пьетъ, тѣмъ сильнѣе въ немъ становится жажда, и никогда онъ не перестанетъ пить, пока не погибнетъ»<sup>274</sup>. Такъ, вотъ,—и относительно каждаго похотѣнія, поставленною вмѣсто Утвержденія Истиннаго идеалъ, т. е. потребность въ Безконечномъ, будучи проэктирована на конечное, создаетъ иголъ, и иголъ этотъ губитъ душу, раздѣляя «самого» человѣка отъ его само-сознанія и тѣмъ лишая человѣка свободы. Окончательнымъ, послѣднимъ и безповоротнымъ раздѣленіемъ явится Страшный Судъ чрезъ пришествіе Духа,—когда все то, что не положило сокровища своего въ Немъ, будетъ лишено сердца своего, ибо такому сердцу не будетъ мѣста въ бытіи: все то, что не отъ Бога, что «не въ Бога богатымъ» (Лк 12<sup>21</sup>), предназначено въ добычу «смерти второй» (Откр 24<sup>6, 14</sup>).

При такомъ раздѣленіи, ни свобода, ни образъ Божій, человѣка не уничтожены, но—только разбѣдинены. Однако, злой характеръ, безусловно не имѣя момента «Ты», безу-



словно не существуетъ для Бога и для праведныхъ: никому не бываетъ «Ты» тотъ, для кого никто—не «Ты». Таковой—чистая мнимость, сущая только для себя, и символомъ его можетъ служить кусающая себя змѣя. Е. П. Блаватская называла<sup>275</sup> спиритическихъ «духовъ» выразительнымъ названіемъ «скорлупы», соответствующимъ оккультическому термину *imagines*<sup>276</sup>. Не входя въ обсужденіе, въ какой связи находятся *імаго* человека и его голое «для себя», скажу, что, во всякомъ случаѣ, слово «скорлупа» весьма подходитъ для обозначенія «для себя», Это, именно,—пустая «кожа» личности, но безъ тѣла,—личина, *імаго*, не имѣющая субстанціональности. Однако, само собою, я беру предѣльный случай полной осатанѣлости. Вообще же говоря, этотъ процессъ раздѣленія частиченъ, такъ что отсѣкается лишь поврежденная и пораженная грѣхомъ часть самости.

Предлагаемое рѣшеніе, въ сущности своей опирающееся на различеніе въ личности «образа Божія» и «подобія, Божія»,—это рѣшеніе, какъ оказывается, изложилъ общедоступно одинъ сирійскій рабъ. «Помню, что однажды, бывъ въ Сиріи,—такъ рассказывалъ извѣстный протестантскій миссіонеръ лордъ Редстокъ въ одномъ изъ своихъ московскихъ собесѣдованій 1877-го года—, я видѣлъ трехъ старѣйшинъ одного селенія, которые, сидя вечеромъ подъ тѣнью пальмъ, разсуждали о безпредѣльности правосудія и милосердія Божія. «Какъ же это?»,—говорили они. Если Богъ милосердъ, Онъ проститъ грѣшнику всѣ грѣхи его; если же Онъ правосуденъ, то безъ милости накажетъ грѣшника». Тогда подошелъ къ нимъ одинъ изъ рабовъ и просилъ позволенія сообщить свое мнѣніе. «Думаю,—сказалъ онъ—, Богъ, по правосудію своему, покараетъ и истребитъ *грѣхъ*, а по милосердію своему, помилуетъ *грѣшника*»»<sup>277</sup>.

Таинственный процессъ суда Божія есть раздѣленіе, разсѣченіе, выдѣленіе. Таковымъ является, прежде всего, таинство. Никакое таинство не дѣлаетъ грѣха негрѣхомъ: Богъ не оправдываетъ неправды. Но таинство



отсѣкаетъ грѣховную часть души и ставитъ ее, предъ принимающимъ таинство, объективно,—какъ ничто («покрытое»); а субъективно—какъ само-замкнутое зло, направленное на себя,—какъ кусающій себя Змѣй: такъ изображается Діаволъ на старинныхъ росписяхъ Страшнаго Суда<sup>278</sup>. Грѣхъ гѣлается отгѣленнымъ отъ согрѣшившаго, самостоятельнымъ и на себя обращеннымъ актомъ; гѣйствіе его на все внѣшнее равно абсолютному нулю. Въ таинствѣ покаянія, именно, гѣлаются для насъ реальными слова Шестопсалмія: «Елицы отстоитъ Востокъ отъ Западъ, тако удалилъ отъ насъ беззаконія наша»<sup>279</sup>.—Всѣ силы отрѣзаннаго покаяніемъ грѣха смыкаются на себя. Вотъ почему, святые отцы неоднократно указывали, что признакомъ гѣйственности таинства покаянія служитъ уничтоженіе притягающей силы прощеннаго грѣха: таинствомъ «истребляется прошлое—*τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται*»<sup>280</sup>, при чемъ *ἐξαλείφω* означаетъ, собственно, вытираю, вычеркиваю, выскабываю.

«Всякое грѣховное паженіе кладетъ извѣстную печать на душу человѣка, такъ или иначе вліяетъ на ея устройство,—пишетъ одинъ знатокъ аскетики<sup>281</sup>.—Сумма грѣховныхъ гѣйствій составляетъ, такимъ образомъ, нѣкоторое прошлое человѣка, которое вліяетъ на его поведеніе въ настоящемъ, влечетъ его къ тѣмъ или другимъ гѣйствіямъ. Таинственно-свободный переворотъ въ томъ и состоитъ, что нить жизни человѣка какъ бы прерывается, и образовавшееся у него грѣховное прошлое теряетъ свою опредѣляющую силу, какъ бы выбрасывается изъ души, становится чуждымъ для человѣка. Грѣхъ не забывается и не невмѣняется человѣку въ силу какихъ-нибудь постороннихъ для человѣка причинъ,—грѣхъ въ полномъ смыслѣ удаляется отъ человѣка, уничтожается въ немъ, перестаетъ быть частью его внутренняго содержанія и относится къ тому прошлому, которое пережито и зачеркнуто благодатію въ моментъ переворота, которое, такимъ образомъ, съ настоящимъ человѣка не имѣетъ ничего общаго».



Разскажу одинъ такой случай суда изъ собственной своей жизни. Былъ грѣхъ на душѣ. Въ невыразимой мукѣ, я то вставалъ, то снова падалъ на колѣни, почти безумѣвъ отъ внутренняго боренія. Глубокою, глухою ночью такъ я молился въ тоскѣ и въ ужасѣ—часа, кажется, два сряду. Это было предвареніе Страшнаго Суда. Я зналъ, что я долженъ исповѣдаться предъ тобою грѣхъ свой; но я зналъ также, что исповѣдаться его—это значитъ не простое слово сказать, а вырвать изъ себя кусокъ существа. Не помню, сознательно или почти безсознательно я разогнулъ на удачу свое маленькое Евангеліе. Ты знаешь, какой текстъ выпалъ мнѣ. Если бы раздался голосъ съ неба, то ему нельзя было бы отвѣтить болѣе точно на мои колебанія. Какъ мечемъ какимъ онъ разсѣкъ меня, однимъ взмахомъ произвелъ страшную операцію, и тогда я сказалъ тебѣ все. Ты самъ помнишь, какою радостью и миромъ наполнилась моя душа.

А вотъ что пишетъ мнѣ одинъ монахъ, 65 - лѣтній старецъ:

«Это было давно, когда мнѣ шелъ еще 31-ый годъ. Я только что былъ постриженъ въ монашество и посвященъ во іеродіакона; служить нужно было съ приготовленіемъ. Были случаи, совѣсть говорила: «Нужно исповѣдаться, такъ нельзя приступать къ пріобщенію св. Тайнъ». Келья моя была рядомъ съ келіею духовника. И вотъ, выйду изъ кельи, подойду къ двери духовника, останавлиюсь, мысль говоритъ: «Не наго, не ходи, что беспокоитъ, вѣдь не постъ»; постою, постою у двери и отойду. «Нѣтъ, не наго», выйду въ свою келью. Совѣсть говоритъ: «Что ты дѣлаешь, какъ ты будешь служить обѣдню? Иди, исповѣдуйся», опять подойду къ двери духовника, мысль опять говоритъ: «Да не наго, не ходи, неловко», постою, опять отойду, а совѣсть опять свое: «Какъ ты приступишь къ св. Тайнамъ?». И вотъ, послѣ долгой борьбы, наконецъ, рѣшился совершить молитву и войти... Выйдя я чувствовалъ, что будто снялъ съ себя тяжелую-тяжелую шубу, я чувствовалъ, что я могъ, кажется, летать, настолько было легко, настолько сердце прыгало отъ полноты какой-то неизъяснимой легкости,—словами этого выразить нѣтъ возможности.—Такова сила таинства покаянія...»<sup>282</sup>.

Св. Евхаристія дѣлаетъ цѣлительный балзамъ на рану покаянія, но она же судитъ причастника. Не такъ ли духъ



Помазующій и Утѣшающій придетъ залечиватъ раны твари огненнымъ крещеніемъ, послѣ Страшнаго Дня міровой операціи, послѣ Суда Сына Божія и Слова Божія, Того Самаго Упостаснаго Слова, Которое «живо и дѣйственно и острѣе всякаго меча обоюдо-остраго», Которое «проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помышленія и намѣренія сердечныя» (Евр 34<sup>12</sup>).

Было бы смѣшно разсматривать всѣ эти вопросы «отъ своего разума». То, что я изложилъ тебѣ, есть пересказъ въ философскихъ терминахъ того, что я вычиталъ въ Св. Писаніи; экзегетическому анализу мѣстъ изъ Писанія я предпослалъ написанное, чтобы легче было слѣдить за толкованіями. Ключемъ къ этимъ мѣстамъ является текстъ изъ 1 Кор 3; привожу его въ контекстѣ:

10. «По благодати Божіей, данной мнѣ, какъ предусмотрительный строитель я положилъ основаніе—*θεμέλιον*—, а другой строитъ на немъ; но каждый пусть смотритъ, какъ строитъ.

11. Ибо никто не можетъ положить иного основанія помимо положеннаго, которое есть Іисусъ Христосъ.

12. Но если кто строитъ на основаніи изъ золота, серебра,

13. драгоцѣнныхъ каменевъ, дерева, соломы, камыша, то дѣло каждаго—*ἐκάστου τὸ ἔργον*—обнаружится; день вѣдѣтъ—*ἡ γὰρ ἡμέρα*—покажетъ, потому что въ огнѣ открывається—*ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*—, и огонь испытываетъ дѣло каждаго, каково оно есть—*ἐκάστου το ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει*—.

14. Если дѣло чье, которое онъ построилъ на основаніи, *пребываетъ*, то онъ получитъ плату—*εἰ τινος τὸ ἔργον μένει εἰ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται*—.

Даю такой переводъ («subsiste») слова *μένει* въ стихѣ 14-мъ согласно Гогѣ, который видитъ тутъ форму *μένει* вмѣсто обычно разумѣмой *μενεῖ*,—«пребудетъ», «demeurega»—. Послѣднюю вводятъ ради параллелизма съ послѣдующимъ *κατακαήσεται*, «сгоритъ». «Но,—замѣчаетъ Гогѣ—, этотъ мотивъ не имѣетъ никакой цѣли; актъ сгорания мгновененъ, между тѣмъ какъ то, что пребываетъ, пребываетъ навсегда: это-то и выражаетъ «настоящее время *μένει*»<sup>283</sup>.

15. Если же дѣло чье сгоритъ, тогъ лишится ея,—потерпитъ уронъ—, а самъ спасется, но такъ, какъ отъ огня—*εἰ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*—».



Апостолъ говоритъ о построеніи Церкви Христовой (см. 1 Кор предг. гл.) По его словамъ, благодать, дарованная ему, дала ему силы мудро положить надежное основаніе—«Христа распятаго» (1 Кор 1 23): проповѣдавъ, возбуживъ вѣру въ душахъ, таинственно вселила въ нихъ «Христа, Божію силу и Божію Премудрость» (Ср. 1 Кор 2 2; Ис 28 16; 1 Петр 2 5 и др.). Начало строительства у коринѳянъ положено безупречно,—силою Божіею (3 1а). А т. к. не существуетъ никакого иного основанія, кромѣ положеннаго Апостоломъ, такъ какъ нѣтъ ничего твердаго, помимо опирающагося на Христа, такъ какъ всякая попытка строиться безъ Христа не достигаетъ цѣли (3 11, ср. притчу о строившихся на камнѣ и на пескѣ Мѣ 7 24-27), то вопросъ объ основаніи поконченъ: насчетъ него не должно уже возникать сомнѣній и, значитъ, прямое дѣло Апостола сдѣлано. Но, въ дальнѣйшемъ, при нагстраиваніи этого фундамента «другимъ» (3 10), необходима внимательность и тщательность въ выборѣ матеріала, ибо на положенномъ основаніи можно возводитъ либо капитальное зданіе изъ прочныхъ и огнеупорныхъ дорогихъ матеріаловъ вродѣ цѣннаго камня,—напримѣръ мрамора, ясписа, алебастра—, украшеннаго золотомъ и серебромъ, какъ это обычно дѣлается при стройкѣ богатыхъ домовъ на Востокѣ,—либо легкую постройку изъ матеріаловъ дешевыхъ, но непрочныхъ и легко-воспламеняемыхъ: дерева, соломѣ, камыша. Къ послѣднему типу принадлежатъ всѣ хижины Востока, состоящія изъ деревянной основы и обмазывающей ея глины, которая замѣшана на саманѣ,—такъ называется тамъ измельченная солома—, и увѣнчивающіяся сверху камышевымъ покрытіемъ. Дворецъ богача, изобильно украшенный золотомъ и серебромъ, и жалкая лачуга—таковы типы построекъ.

Итакъ, Апостолъ говоритъ, что «каждый» долженъ во-время «смотрѣть» за тѣмъ, изъ какого матеріала (τὴν;—«какъ?») нагстраиваетъ основаніе «другой» (3 10). Кого разумѣть подъ «другимъ»?—Ближайше—Аполлоса, затѣмъ—всѣхъ учителей и водителей церкви, вообще же говоря,—



всѣхъ членовъ Церкви, ибо каждый строитъ какой-нибудь уголокъ ея,—личность свою.

Дѣятельность по Христу, на Христѣ, силою Христовою и есть построение Церкви Христовой,—реальное раскрытіе данныхъ человѣчеству божественныхъ возможностей. А т. к. Церковь строится изъ самихъ людей, то подъ матеріалами для постройки прежде всего надо разумѣть то, что представляютъ собою люди въ ихъ актуально-раскрытомъ, эмпирическомъ характерѣ. Благодѣтельство и неблагородство своего эмпирическаго характера—вотъ что прежде всего должно бытъ взвѣшено каждымъ. Свою внутреннюю и вытекающую изъ нея внѣшнюю дѣятельность вѣрующій полагаетъ въ качествѣ матеріала для постройки, т. е. себя самого эмпирическаго, ибо эмпирической человѣкъ самъ для себя является не тѣмъ, что онъ есть, какъ Божіе созданіе, какъ образъ Божій, а лишь такимъ, какимъ онъ свободно выражаетъ себя въ подвигѣ, преодолевая злую самость.

Но эта эмпирическая природа человѣка раскрывается въ системѣ мыслей, чувствъ, желаній и выявляется въ дѣйствіяхъ. А послѣднія получаютъ самостоятельность, наводя соотвѣтствующія мысли, чувства, желанія и дѣйствія въ другихъ людяхъ, уже независимо отъ возбуждающаго первичный толчокъ. Эмпирической характеръ въ дѣйствіи,—а дѣйствіемъ по преимуществу бываетъ слово—, получаетъ себѣ какъ бы вещественное тѣло и разноситъ въ немъ духовную силу. Въ этомъ смыслѣ правильны толкованія (Оригена, Златоуста, Августина, Осіандера, Гогге), видящія въ этихъ матеріалахъ для стройки «религіозныя и моральныя плоды, порожденные въ Церкви чрезъ проповѣдь»<sup>284</sup>. Святая, духовная жизнь другихъ людей, вызванная дѣятельностью вѣрующаго, есть въ высшей мѣрѣ его жизнь, объективация его внутренняго міра, подобно тому какъ художественное произведеніе есть объективация творческой идеи художника и подобно тому какъ въ ребенкѣ тѣлесно живутъ его родители. Не спроста Апостолъ все время говоритъ объ архитектурѣ; тутъ, дѣйствительно,



есть глубокое сходство: творчество религиозно-воспитательное и творчество художественное—аналогичны. Вѣдъ духовное подвижничество—это художество по преимуществу,—искусство дающее высшую красоту твари; не надѣ безличнымъ веществомъ и безличнымъ словомъ трудится згѣсѣ работающій, но надѣ личнымъ тѣломъ и надѣ личною душою, которыя дѣлаютъ человека тварью словесною. И если художникъ даетъ красоту міру, то отъ художника изъ художниковъ возсіяваетъ вселенной красота изъ красотъ. Да, нѣтъ ничего прекраснѣе личности, которая въ таинственной мглѣ внутренняго дѣланія отстояла муть грѣховныхъ тревогъ и, освѣтленная, даетъ увидать въ себѣ мерцающій, какъ драгоценный маргаритъ, образъ Божій.

И не только энергія доброй воли, но и энергія злой воли находитъ себѣ самостоятельное, уже далѣе независимое отъ волящаго выраженіе въ религиозномъ обществѣ. Злая или добрая волна, разъ возбужденная на поверхности людского моря, никогда не исчезаетъ, но вѣчно расходится ширящимися кругами, и возбуждившій ее такъ же подхватывается ею, какъ и всѣ прочіе. Пигмаліонъ, полюбившій Галатею, и гоголевскій художникъ, возненавидѣвшій написанный имъ портретъ, относятся къ твореніямъ своимъ, какъ къ живымъ, какъ къ людямъ. Мысль зачата и воплотилась, родилась и выросла; ничто ужъ не вернетъ ее въ утробу матери: мысль—самостоятельный центръ дѣйствій. Въ этомъ смыслѣ правильное толкованіе (Пелагій, Бенгель, Гофманъ), въ «матеріалахъ» усматривающее различныхъ членовъ Церкви: вѣдъ эти послѣдніе — раскрытіе во-внѣ и плодъ внутренней жизни религиознаго дѣятеля. Слово, въ широкомъ смыслѣ, есть то, чѣмъ возбуждаются движенія во-внѣ, слово—орудіе души. Это можетъ быть не звуковой символъ, но и всякій другой — всякое дѣйствіе, поскольку оно является не только тѣмъ, что есть само по себѣ, но и чѣмъ-то бѣльшимъ, — поскольку оно есть видимое тѣло какой-то невидимой души, «искра души»<sup>885</sup> или, иначе говоря, символъ<sup>886</sup>. А такъ



какъ изо всѣхъ словъ наиболѣе-учитываемое значеніе имѣетъ слово, связанное съ логическимъ содержаніемъ, то тѣмъ самымъ дѣлается пріемлемымъ мнѣніе большинства экзегетовъ (Климентъ Александрійскій, Эразмъ, Лютеръ, Беза, Кальвинъ, Гроцій, Неандеръ, де-Ветте, Мейеръ и др.), погъ «матеріалами» разумѣющее доктрины, которыми учатъ проповѣдники <sup>387</sup>.

Но, прежде всего, это — сами религіозные дѣятели въ ихъ эмпирической дѣйствительности, т. е. сами люди, «каждый» — въ своемъ религіозномъ «дѣлѣ» (3 13).

Тутъ кончается первая половина мысли Апостола. Противопоставляя себѣ (адверсативное δὲ въ 3 12 : εἰ δέ τις) всякаго другого (3 10: ἕθεκα, ἄλλος δὲ), онъ какъ бы говоритъ: «Что касается до меня, то мое дѣло сдѣлано, и сдѣлано хорошо, потому что иначе его никакъ нельзя сдѣлать. Я положилъ необходимое и единственное основаніе. Но пусть нагстраивающіе это основаніе позаботятся о своемъ дѣлѣ, останоятся нагъ выборомъ матеріала». — Почему? — «Потому, что дѣло каждаго (ἐκάστου τὸ ἔργον, 3 13а) обнаружится, матеріалъ, пущенный въ нагстройку, выявитъ свою природу, и дѣло цѣлой жизни (—а жизнь-то одна только!—) можетъ оказатъся ничѣмъ. Вѣдь (γάρ, 3 13б) день покажетъ подлинную стоимостъ дѣла». — Что за «день»? — Конечно, день абсолютной оцѣнки всякаго человѣческаго дѣла, день судный, день пришествія Господа, день огненнаго испытанія всего земного. О немъ говоритъ и Авторъ «Ученія двѣнадцати апостоловъ» <sup>388</sup>: «Богрствуйте», совѣтуетъ онъ, мотивируя свое предостереженіе тревогами послѣднихъ дней; а затѣмъ добавляетъ: «Тогда явится, какъ Сынъ Божій, соблазнитель міра, и рождъ человѣческой войдетъ въ огонь испытанія—εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας», — выраженіе, бытъ можетъ, заимствованное изъ 1 Кор 3 13. Это — «день злой» (Еф 6 13), «день искушенія» (Евр 38), «день посѣщенія» (1 Петр 2 12), «день испытанія» (Откр 3 10) и проч., о которомъ говорится также въ 1 Кор 13, 45. Несомнѣнно, слово «день» имѣетъ



эсхатологическій смѣслъ, и, если даже мыслить погдъ нимъ «исторію» или «время», или «моментъ опаматованія», какъ толковали нѣкоторые экзегеты, то все же, контекстъ отбрасываетъ на эти понятія эсхатологическое освѣщеніе, такъ что они являются предвареніями Страшнаго Суда.

Испытаніе,—говоритъ Апостолъ—,будетъ произведено посредствомъ огня. Слово огонь тутъ является такою же метафорой, какъ и вся рѣчь о зданіи. Но образъ огня слишкомъ часто встрѣчается въ Писаніи для обозначенія все-проникающаго и все-очищающаго суда Божія, чтобы видѣть въ немъ только фигуральный оборотъ: огонь, по своей природѣ, стоитъ въ какой-то болѣе тѣсной связи съ этимъ судомъ, съ очистительнымъ гнѣвомъ Божиимъ. Потому-то говорится, что Господь Іисусъ явится съ неба и будетъ «въ пламенѣющемъ огнѣ совершатъ отмщеніе» (2 Тес 1 7,8) и, подобно этому въ Пс 49 3: «Грядетъ Богъ нашъ и — не въ безмолвіи; предъ Нимъ — огонь поѣдающій», послѣ чего описывается судъ надъ Израилемъ. А Сынъ Громовъ Ангелу еѣатирской церкви долженъ поставитъ на видъ, что у Господа «очи, — какъ пламенъ огненный» (Откр 2 18) — ощущеніе, по личному опыту, мучительно-знакомое всякому и испытываемое всякій разъ, когда смотритъ въ душу человѣкъ духовно-высшій, своимъ взоромъ проникающій въ уродливо-сложенныя черты характера. Апостолъ, даже объясняетъ свою мысль: «потому-что —*ὅτι*—въ огнѣ открывается —*ἐν* πυρὶ ἀποκαλύπτεται». Но что служитъ подлежащимъ при ἀποκαλύπτεται? Что или кто открывается въ огнѣ?—Можно разумѣть — «день» (и тогда переводъ будетъ: «день Христовъ открываетъ себя огнемъ или съ огнемъ»), или,—что даетъ почти тотъ же результатъ,—взять подлежащее изъ стиха 11-го—«Господь» (получается: «Господь открывается въ огнѣ, съ .огнемъ», ср. 2 Тес 1 7). Если—такъ, то слово огонь окончательно получаетъ реальный характеръ, и, значитъ, сквозъ аллегорію прорывается тавтологія, иносказаніе незамѣтно переходитъ въ самую вещь; но однако и то и



другое подлежащее даетъ одинъ смѣслъ. Можно также разумѣти *ἀποκαλύπτεται* безлично, такчто предвѣдущее положеніе доказывается еще болѣе; переводъ будетъ тогда имѣти смѣслъ гномическій, обще-принципіальный: «Ибо вообще именно чрезъ огонь происходитъ такое обнаруженіе подлинной природы вещей». При такомъ предположеніи хорошо обѣясняется неопредѣленное настоящее *ἀποκαλύπτεται*, рѣзко обособляющееся отъ фактическихъ будущихъ, стоящихъ передъ нимъ—*δηλώσει*—и послѣ него—*δοκιμάσει*.— Въ сущности говоря, смѣслъ всего стиха при послѣднемъ толкованіи остается тѣмъ же, что и при предвѣдущихъ. Но, во всякомъ случаѣ, нельзя разумѣти подлежащимъ слово «дѣло», что гало бы,—по выраженію Гоге—, «невыносимую тавтологію» <sup>382</sup> предвѣдущаго.

Конецъ стиха 11-го не представляетъ затрудненій ни въ чемъ, кромѣ слова *αὐτό*. Если относитъ его къ τὸ πῦρ, то переводъ будетъ такой: «самъ огонь», т.е. огонь въ силу своей природы. Если же при *αὐτό* разумѣти τὸ ἔργον, какъ прямое дополненіе къ *δοκιμάσει*, то получится: «огонь испытываетъ его [дѣло каждаго], такчто выяснится, каково оно».

Въ послѣдующихъ стихахъ (14, 15) изображенъ возможный двоякій результатъ этого огненного испытанія въ день Господень. «Если дѣло, которое кто-нибудь настраивалъ, пребываетъ, то онъ получитъ за него вознагражденіе» (314). Какое же дѣло пребываетъ?—Покончивъ съ цѣлымъ рядомъ «текущихъ дѣлъ», Апостолъ отдается вдохновенному лирическому порыву и здѣсь, въ своемъ гимнѣ любви (1 Кор 13), самъ даетъ отвѣтъ на поставленный только что вопросъ: «А теперь пребываетъ вѣра, надежда, любовь — троица сія; но любовь изъ нихъ больше,—*νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*», (1 Кор 1313). Пребываетъ (—опять «μένει»!) вѣра, надежда, любовь,—любовь по преимуществу. Дѣло человека выстаиваетъ предъ пламенными очами Всевидящаго Судіи (Откр 218), оказывается подлинно-цѣннымъ,



если оно построено изъ вѣры, надежды и любви,—главнымъ образомъ,— изъ послѣдней. Вся эмпирическая личность христіанина должна бытъ соткана изъ вѣры, надежды, любви, и само христіанское общество должно бытъ ове- щественною тріадою добродѣтелей.

Этo пребываетъ. Но если гѣло не таково, то оно сгоритъ. Работавшій лишится награды своей, потерпитъ уронъ; впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ отъ огня (315).

Апостолъ продолжаетъ свою образную рѣчь. Зданіе, построенное изъ недоброкачественнаго матеріала, вспыхнетъ, и строитель его не только лишится вознагражденія за работу, но и самъ-то рискуетъ погибнуть вмѣстѣ съ гѣломъ рукъ своихъ. Впрочемъ, послѣдняго не случится. Апостолъ завѣряетъ, что «самъ онъ, αὐτός», т. е. строитель, въ противоположность «гѣлу, τὸ ἔργον» спасется,—такъ сказать, успеетъ вырваться изъ зданія, охваченнаго пожаромъ.

Слово «спасется—σωθήσεται» подвергалось разнымъ перетолкованіямъ; но, вопреки Златоусту и древнимъ греческимъ толковникамъ, надо замѣтить, что σωζειν имѣетъ значеніе не «сохранять» вообще, напримѣръ въ гееннѣ, для вѣчной муки, какъ объясняетъ Златоустъ (—стояло бы тогда τηρήσεται<sup>390</sup>), а именно спасаѣтъ, въ благопріятномъ смѣслѣ. На это же указываетъ противоположность гѣла и самого и выраженіе διὰ πυρός, далеко не тождественное съ ἐν πυρὶ—въ огнѣ, и переводимое: «черезъ огонь» или «отъ огня». Такъ, у Страбона<sup>391</sup> имѣется выраженіе: αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας—самъ спасенъ отъ кораблекрушенія; у Свиды<sup>392</sup>—аналогичный оборотъ: διὰ μαχαίρων καὶ πυρός ῥίπτειν χρή, δι' ὁρείας δραπεῖν (подразум. λόγῃς); Такъ же Ис 43: καὶ ἐὰν διέλθῃς μετὰ σοῦ εἰμι---καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς.— Впрочемъ, болѣе обычнымъ оборотомъ,—употребляемымъ въ вотивныхъ надписяхъ путешественниками, спасшимися отъ опасностей—, оборотомъ равносильнымъ съ только что разсмотрѣннымъ, было σωθεῖς ἐκ (съ родит. паг.). Такой оборотъ встрѣчается нерѣдко, напримѣръ, въ птолемаидскихъ надписяхъ, найденныхъ Масперо<sup>393</sup>.



Въ разбираемомъ мѣстѣ, посредствомъ адверсативнаго ѿ (ст. 15), проводится рѣшительное раздѣленіе между «самимъ» человѣкомъ и «дѣломъ» его. Дѣло каждаго подвергнется огненному испытанію, въ которомъ выгоритъ все нечистое и скверное, какъ очищается огнемъ золото и серебро (ср. Зах 13<sup>9</sup>; Мал 3<sup>2,3</sup>), въ которомъ произойдетъ таинственное отдѣленіе негодной эмпирической личности отъ Бого-зданнаго «образа Божія» и отъ «подобія Божія», т. е. раскрытія перваго, поскольку «самъ» человѣкъ осуществилъ таковое<sup>394</sup>. Этотъ огонь—не наказаніе и не возмездіе, а необходимое испытаніе, т. е. проба, изслѣдованіе того, какъ воспользовался человѣкъ даннымъ ему «основаніемъ»—Бого-снисхожденіемъ, «доказательство» личности. Если окажется, что сокровенный образъ Божій не раскрылся въ конкретномъ подобіи Божіемъ, если человѣкъ зарылъ въ землю данный ему образъ Божій, не исползовавъ его, не пріумноживъ его, не обоживъ самости своей, не доказавъ себя, то отъ необоженной самости его отнимется образъ Божій; если же самость претворена въ подобіе Божіе, то человѣкъ получитъ — «награду, μισθόν»—внутреннее блаженство видѣнія въ себѣ подобія Божія,—творческую радость художника, созерцающаго твореніе свое.

Основаніе дано общее для всѣхъ,—безусловное обоженіе человѣческаго естества въ лицѣ Іисуса Христа, и никто не можетъ положить иного основанія. Но свобода каждаго опредѣляетъ характеръ его,—на д с т р о й к у. Основаніе—это явленная Христомъ въ каждомъ изъ насъ спасенная точка—начало спасенія,—образъ Божій, очищенный отъ перво-роднаго грѣха. Въ Себѣ Господь показалъ каждому изъ насъ именно его самого, въ его нетлѣнной перво-образной красотѣ; какъ въ чистомъ зеркалѣ Онъ далъ увидѣть каждому святость его собственного непорутаннаго образа Божія. Въ «Человѣкѣ» или «Сынѣ Человѣческомъ»<sup>395</sup> явлена каждому вся полнота его собственной личности. Этимъ дана «апперципирующая масса» для внутреннихъ



исканій; этою свѣтлою точкою задано направленіе для блуждающей совѣсти. Въ созерцаніи во Христѣ себя и брата—совѣсть идетъ ощупью, мучаетъ, кидаясь изъ стороны въ сторону, и, томясь безъ выхода, блуждаетъ и заставляетъ блуждать, а не руководствуетъ къ опредѣленной цѣли. Въ Христа невозможна любовь ни къ себѣ, ни къ другому, потому что, если она искренняя, а не является переодѣтымъ эгоизмомъ («красивымъ порокомъ»<sup>396</sup>), то она неизбежно приводитъ къ ἐποχή, къ безсиьной агоніи. Сама совѣсть можетъ ошибаться, и величайшія злогѣнія—именно отъ «прелести», отъ превратнаго движенія по криво-направляющей совѣсти<sup>397</sup>. У насъ, въ эмпирической человѣческой данности, нѣтъ ничего безусловнаго, даже—совѣсти. Саму совѣсть надо повѣрять и исправлять по безусловному образцу. Но подчиненіе ея—формулѣ, хотя бы и свѣше данной, было бы уничтоженіемъ единственности и незамѣнимости личности, ея безусловной цѣнности: святѣя личности—именно въ живой свободѣ ея, въ пребываніи выше всякой схемы. Личность можетъ и должна исправлять себя, но не по внѣшней для нея, хотя бы и наисовершеннѣйшей нормѣ, а только по самой себѣ, но въ своемъ идеальномъ видѣ. Примѣромъ для личности можетъ быть она сама и только она сама, потому что иначе давалась бы возможность механически, изъ чужого и чуждаго личности заключать къ жизни ея и давать ей нормы. Единственность каждой личности, ея абсолютная незамѣнимость ничѣмъ другимъ—она требуетъ, чтобы сама личность была примѣромъ для себя; но чтобы быть себѣ примѣромъ, надо уже достигнуть идеальнаго состоянія. Чтобы с т а т ь святымъ, надо б ы т ь святымъ: надо поднять себя за волосы. Это возможно во Христѣ, во Плоти Своей показывающемъ каждому Божію идею о немъ; т. е. это возможно лишь чрезъ опытъ, чрезъ личное общеніе, чрезъ непрестанное вглядываніе въ Ликъ Христовъ, чрезъ отыскиваніе въ Сынѣ Человѣческомъ подлиннаго себя, подлинной своей человѣчности<sup>398</sup>.—Сказанное можно пояснить еще такимъ соображеніемъ:



идеалъ философскій, т. е. отвлеченный, высказываемый, сообщаемый, есть идеалъ обще-человѣческій, для всѣхъ. Но это—,—хотя и для всѣхъ предназначенная, но потому самому и для всѣхъ внѣшняя—, это извнѣ-навязываемая и мертвящая схема. Философскій идеалъ—это прокрустово ложе, для всѣхъ назначенное, но ни для кого не приноровленное. Напротивъ, высокая личность,—герой, мудрецъ, даже святой,—если возьмемъ его человѣческое совершенство—, высокая личность—идеалъ только самого себя, да и то не полный, не полный. Для другихъ же онъ безразличенъ, ибо иначе пришлось бы слѣпо подражать чужой личности. Но вѣдь «какое дѣло мнѣ до того, что хорошо Петру или Ивану. Я-то живу своею жизнью и игу по своему, начертанному по землѣ перстомъ Божіимъ, пути». Одинъ идеалъ—необходимъ, или въ предѣлѣ долженъ быть необходимъ, но, какъ формальный, непримѣнимъ ни къ одной конкретной личности; другой идеалъ—конкретенъ, но зато случаенъ и не связанъ съ личностью каждаго. Одинъ только Господь Иисусъ Христосъ есть идеалъ каждаго человѣка, т. е. не отвлеченное понятіе, не пустая норма человѣчности вообще, не схема всякой личности, а образъ, идея каждой личности со всѣмъ ея живымъ содержаніемъ. Онъ—не ходячее нравственное правило<sup>399</sup>, но и не модель для копирования<sup>400</sup>; Онъ—начало новой жизни, которая, разъ пріятая въ сердце отъ Него, сама уже развивается по собственнымъ своимъ законамъ. Не только сохраняя свою личную свободу и своеобразие, но и обрѣтая ихъ заново, превосходнѣйшими, человѣкъ получаетъ жизнь, которая сама собою преобразуетъ или, по слову притчи (Мѣ 1333, Лк 1321), «заквашиваетъ» его эмпирическую личность—«мукѣ»—, сообразно образу Божію въ немъ.

Во Христѣ дано каждому «основаніе»,—его, каждаго основаніе, «самъ» онъ подлинный. И, если онъ худо и не соответственно «себѣ» настроятъ это «основаніе», то его настройка сгоритъ предъ взоромъ Того, который воплощаетъ въ себѣ полноту его идеала. Но,—говоритъ



Апостолъ—, не смотря на гибель «дѣла», не смотря на охватившій всего человѣка огонь, — «самъ» онъ спасется. Подчеркивая слово «не смотря» я хочу отмѣтить рѣшительное расхожденіе излагаемаго здѣсь взгляда на судьбу католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, гдѣ спасается человѣкъ, но не не смотря, а благодаря, вслѣдствіе муки очищенія. Поэтому-то у ап. Павла спасается не человѣкъ въ его цѣломъ составѣ, а лишь «самъ», его Бого-зданное «о себѣ», тогда какъ, по католическому ученію, спасается весь человѣкъ, но только подъ дисциплинарнымъ возмездіемъ чистилища одумавшійся и измѣнившійся къ лучшему. Глубоко-таинственный и сверх-разсудочный метафизическій актъ раздѣленія двухъ моментовъ бытія («о себѣ» и «для себя») превращенъ, въ вульгарномъ представленіи католическаго чистилища, во что-то психологическое, насквозь-понятное, — въ оправданіе чрезъ муку и въ воспитаніе чрезъ наказаніе.

Въ послѣдующемъ стихѣ (16) Апостолъ спѣшитъ объяснить, почему «самъ спасется». Потому же, что вы, вѣрующіе, — пишетъ онъ коринѳянамъ —, — «храмъ Божій», а «храмъ этотъ святъ», и въ немъ живетъ Духъ Божій. Что свято, то не можетъ погибнуть, исчезнуть, или пребывать въ огнѣ. То, что дано Христомъ человѣку, какъ человѣку, не можетъ прейти. Иначе погибалъ бы образъ Божій. Но онъ долженъ остаться; святое остается, святая сущность человѣка спасается. Что же касается до «дѣла» ея, то оно можетъ погибнуть для нея. Погибнетъ или, точнѣе сказать, будетъ не престанно гибнуть въ вѣчномъ моментѣ горѣнія та работа, тотъ результатъ внутренней дѣятельности, который «самимъ» произведенъ за время жизни. Погибнетъ — все содержаніе сознанія, поскольку оно — не изъ вѣры, надежды и любви. Спасется — αὐτός, голое Бого-сознаніе безъ само-сознанія, ибо само-сознаніе безъ конкретнаго содержанія, безъ сознанія своей само-дѣятельности есть только чистая возможность. Само-сознаніе есть сознаніе своего творчества, своей активности. А «дѣло» человѣка,



его само-сознаніе, отгѣлившись отъ «самого», станетъ чистою мнимостью, вѣчно горящею, вѣчно уничтожающеюся, взоромъ Божіимъ прожигаемою гнусною мечтою безъ мечтающаго субъекта, кошмарнымъ сномъ безъ видящаго этотъ сонъ. Такое «дѣло» существуетъ лишь субъективно, какъ голое «для себя»: моментъ «о себѣ» въ немъ рѣшительно отсутствуетъ. Для всякаго «самого» — этого «дѣла», этой «самости» абсолютно нѣтъ, ибо она абсолютно лишена объективнаго бытія. «Самость» безъ «самого» — это мучительное марево, возникающее въ пустотѣ небытія, «стонъ и скрежетъ зубовъ», который никому неслышимъ, — какъ бы непрерывная галлюцинація Ничто, ни для кого не сущая, — вѣчно сгорающая и вѣчно-гибнущая ирреальность, однимъ словомъ — полное метафизическое *μη ὄν*. Все же реальное — свято, ибо «святѣмъ, — по опредѣленію Автора «Наставленій для нравственности чловѣковъ», нѣкогда приписываемыхъ св. Антонію Великому —, святѣмъ называется тотъ, кто чистъ отъ зла и грѣховъ»<sup>401</sup>; а такова именно — Бого-зданная реальность.

Это переживается до извѣстной мѣры и сейчасъ. Погружаясь во грѣхъ, мы теряемъ чувство объективно-реального существованія. Погружаясь во грѣхъ, духъ забываетъ себя, теряетъ себя, исчезаетъ для себя. «Бездна послѣдняя грѣховъ обыде мя, и исчезаетъ духъ мой», слышимъ мы свидѣтельство св. Церкви<sup>402</sup>. Самость жалитъ саму себя своимъ грѣхомъ, но главная мука — въ томъ, что сама себѣ она представляется чѣмъ-то без-субъектнымъ. Самость лишается твердой опоры и начинаетъ кружиться, смываясь въ себѣ, какъ пыльный вихоръ въ жаркомъ воздухѣ. «Связанная плѣнницами, — т. е. веревками —, страстей», она — плѣнница закона грѣховнаго. Грѣхъ является уже не произвольнымъ актомъ, а самымъ существомъ или веществомъ самости, и она всецѣло имъ опредѣляется. Не видя ничего, кромѣ грѣха, лежащаго въ ея основѣ, она можетъ только терзаться, но — не вырваться изъ огненного колеса нарастающей грѣховности. Только объективное созерцаніе своего «самого» въ лицѣ Іисуса Христа даетъ ей осознать



свое состояніе и устремитѣся къ сверкнувшему, какъ безшумная лѣтняя зарница, истинному пути, къ находженію себя.

Въ 2 Кор 5 1-3 проводится связанная съ этою мысль; тутъ говорится: «Когда земной нашъ домъ, эта хижина, разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтымъ не оказатѣся нагими—*εἴτε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθῶμεθα*».

Въ ранѣе-разобранномъ текстѣ говорилось, что «самъ» спасется, но—, потерявъ свое «дѣло», свою жизнь, какъ художественное произведеніе,—ту, если угодно, храмину, которую построила себѣ личность, ту одежду, въ которую она облеклась, соткавши ее для себя за время земной жизни. Но когда личность со своею земною храминою, въ своей земной одеждѣ предстанетъ предъ пламе-пылающія очи Христовы, когда она услышитъ слово Божіе, разсѣкающее, какъ мечъ обоюдо-острый, то тогда, въ случаѣ своей негодности, таинственнымъ актомъ эта одежда вспыхнетъ и отдѣлится отъ «самого», и храмина разрушится. Лишившись этого покрывтія, этой храминь-одежды, при облеченіи въ ту одежду, которая во Христѣ (ср. Откр 35, 44, 611, 713,14), въ томъ идеалѣ свой, который предсуществовалъ во плоти Господней, «самъ» можетъ оказатѣся нагимъ, остро возчувствуетъ наготу и нищету свою, свое нищенское положеніе, подобно какъ нищій «нагъ», хотя бы одѣлся и въ горностаевую, но чужую, мантию; онъ—по сознанію своему нагъ, и эта нагота его только подчеркивается, только усиливается, только дѣлается чувствительнѣе отъ великолѣпія одежды, данной ему, но не сотканной имъ, не заработанной имъ. Нагимъ начинаетъ сознавать себя и въ этой жизни каждый изъ насъ, когда, на вечерней молитвѣ, молится словами св. Макарія Великаго: «Милостивъ ми буди грѣшному и обнаженному всякаго дѣла блага»<sup>408</sup>.

«Нагота» и «одѣтость», какъ мистико-метафизическія



опредѣленія, встрѣчаются на каждомъ шагу въ духовной письменности, и не только въ христіанской, но и во внѣхристіанской. Интересную иллюстрацію къ этому представленію объ эмпирическомъ характерѣ, какъ метафизической одеждѣ «самого», и вытекающей отсюда метафизической наготѣ грѣшника послѣ суда надъ нимъ можетъ дать діалогъ Лукіана Самоссатскаго «Харонъ и Тѣни» (изъ серіи «Разговоровъ Мертвыхъ»<sup>404</sup>). При переправѣ въ потусторонній міръ перевозчикъ Харонъ заставляетъ души раздѣлаться и оставитъ на земномъ берегу всѣ лишнія вещи («дѣла»—у Апостола). Меркурій-психопомпъ «долженъ смотрѣть за тѣмъ, чтобы въ лодку не сажилась ни одна душа, которая не сбросила съ себя всего: тѣнямъ приходится разстаться со всѣмъ. Любимецъ женщинъ долженъ оставитъ красоту; царь—царскій уборъ, богатство, гордость и презрѣніе къ людямъ, вѣнецъ и порфиру, безчеловѣчіе, безуміе, высокомеріе, гнѣвъ и т. д.; богачъ лишается побѣдныхъ трофеевъ и тучнаго тѣла; знатный остается безъ родословной, безъ почестей и изваяній въ честь него; полководецъ снимаетъ съ себя побѣды и трофеи; философъ—свой плащъ, весь ученый вздоръ, которымъ засорена его душа, свое невѣжество, надменность; пустословіе, ложь, хитрые вопросы вмѣстѣ съ путанными умствованіями, однимъ словомъ,—суету, безуміе и мелочность, слагающіяся изъ золотыхъ монетъ, безстыдства, невоздержанной жизни и лѣнности, равно какъ обмана, напускной важности, и мысли о своемъ превосходствѣ, наконецъ, бороду, нахмуренныя брови и лестъ и т. д. Предъ лицомъ вѣчности всѣ должны разоблачитъсѣ ото всего тѣннаго и стать нагими. И понятна отсюда пустота души, лишившейся большей части своего содержанія.

Идея сокровеннаго отъ разсудка раздѣленія и разсѣченія встрѣчается во многихъ мѣстахъ Писанія. Не стану приводить ихъ всѣ,—упомяну лишь нѣкоторые.



Такъ, приточный Господинъ придетъ въ домъ свой нежданно и «разсѣчетъ» нерадиваго раба, которому поручено было домо-строительство, «и подвергнетъ его одной участи съ лицемѣрами: тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ» (Мѡ 24<sup>51</sup>). Это «разсѣчетъ его — διχοτομήσει αὐτόν» весьма замѣчательно: не сказано «убьетъ» или «казнитъ» его, не сказано «зарубитъ» или «изрубитъ на части» и т. п., а именно «разсѣчетъ на-двое — διχοτομήσει». — Совершенно такъ же — у Лк 12<sup>46</sup>: «И разсѣчетъ его, и подвергнетъ его одной участи съ невѣрными»; и тутъ: διχοτομήσει αὐτόν. Оригенъ толкуетъ это изреченіе Спасителя именно въ такомъ, онтологическомъ смыслѣ. «Въ Евангеліи сказано о недобрыхъ распорядителяхъ, что они должны бытъ разсѣчены, и часть ихъ — положена съ невѣрными, — т. е. та часть, которая какъ бы уже не есть ихъ собственная, должна бытъ послана на другое мѣсто. Это изреченіе, безъ сомнѣнія, указываетъ особый родъ наказанія тѣхъ, у которыхъ, какъ мнѣ кажется, согласно этому указанію, духъ долженъ бытъ отгѣленъ отъ души»<sup>405</sup>. Это есть мистическое раздѣленіе существа человѣческаго на-двое, на «самого» и на «дѣло», тѣмъ болѣе, что тутъ идетъ рѣчь не о невѣрныхъ или о лицемѣрахъ, а о рабахъ Божіихъ, не справившихъ своего домо-строительства. Кто «собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатѣетъ» (Лк 12<sup>34</sup>), кто не богатѣетъ добрыми дѣлами (Тим 6<sup>18</sup>), — тотъ лишится своихъ сокровищъ и съ ними — своего, приросшаго къ нимъ, сердца (Мѡ 6<sup>21</sup>, Лк 12<sup>34</sup>). Всякое нечистое помышленіе, всякое праздное слово, всякое худое дѣло, — все то, что источникомъ своимъ имѣетъ не Бога, корни чего не питаются влагою вѣчной жизни, что внутренне осуждено уже своимъ несоотвѣтствіемъ съ Идеаломъ, который — во Христѣ, и своею неспособностью принять въ себя Духа, — все это вырвано будетъ изъ сформировавшейся эмпирической личности, изъ самости человѣческой: «Всякое насажденіе, которое не Отецъ Мой Небесный насадилъ, — говоритъ Господь —, искоренится» (Мѡ 15<sup>13</sup>), вырвано будетъ съ



корнемъ. А Предтеча Его проповѣдовалъ необходимость духовнаго плодоношенія: «Уже и сѣкира при корнѣ древа лежитъ, всякое древо, не творящее плода добраго, посѣкаютъ и въ огнь вметають» (Мѳ 3,10). Но до этого суда плевеламъ вражбимъ предоставляется свободно расти вмѣстѣ со пшеницей, а безплодной смоковницѣ зеленѣть, какъ и плодоносящей.

Подобное же, но добровольное, отсѣченіе или вѣриваніе грѣховной части изъ эмпирической личности необходимо и при жизни, пока эта часть не успѣла заразить собою и всѣ прочія. Это—какъ бы операція гангренознаго члена. Такъ, напримѣръ, по поводу возжелѣнія сказано: «Если правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вѣрви его и брось отъ себя—ἐξέλε αὐτὸ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ—, ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну. И если правая твоя рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее и брось отъ себя—ἐκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ—; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну» (Мѳ 5,29,30; ср. Мѳ 18,9). На богослуженіи «Недѣли блуднаго сына», когда душа разомъ встрепенется отъ своей грѣховной спячки, когда вспомнитъ душа про свою небесную отчизну и, оглядѣвъ себя, вдругъ, какъ бы въ молнійномъ озареніи, пойметъ, что растлила себя и что вся она—сплошная грѣховная язва,—въ эту недѣлю предваренія Страшнаго Суда Божія мы усвоаемъ въ церкви ту же идею раздѣленія, облеченную въ образъ отвѣиванія зерна отъ плевелъ. Все что дѣлалъ я—оказывается призрачнымъ, и нѣтъ ни чѣго твердаго. Изысканно закругляются образы стихиръ:

«Въ безгрѣшную страну и животную ввѣрихся,  
посѣявъ грѣхъ, серпомъ пожавъ класы лѣности,  
и рукоятіемъ связавъ дѣяній моихъ снопы,  
яже и постлахъ не на гумнѣ покаянія:  
но молю тя превѣчнаго дѣлателя нашего Бога,  
вѣтромъ твоего любоблагоутробія



развѣй плеву гдѣлѣ моихъ,  
и пшеницу гаждѣ души моей оставленіе,  
во небесную твою затворяя мя житницу, и  
спаси мя»<sup>406</sup>.

А на первой седмицѣ Великаго Поста,—когда монахами должны гдѣлаться всѣ и каждый; когда для внутренняго гдѣланія, т. е. для перерожденія себя, «приспѣ время благопріятное»; когда приходитъ «свѣтотворное время, еже даровалъ Отецъ свѣтовъ», т. е. время творенія свѣта во всей личности своей—, вѣ это великое время всемірной схимы съ громкимъ воплемъ умоляетъ грѣшная душа Того, кто и церковную завѣсу разогралъ раги нея:

«Плачемъ  
страстей плачевную ризу раздери,  
одежду божественную пріемлюще»<sup>407</sup>.

Еще при жизни злая, похотная сторона самости должна бѣть «усѣкаема» и «отбрасываема напроцѣ»; при жизни еще «плева гдѣлѣ» должна бѣть отвѣваема; еще при жизни должна бѣть раздираема «плачевная риза страстей». Грѣховное «гдѣло», отгдѣленное отъ «самого», выбрасывается вонъ изъ области Божіей, изъ бѣтія и отодвигается на край его, вѣ агонію вѣчнаго уничтоженія, вѣ предѣлы ледяной и жгучей смерти второй, во «тѣму внѣшнюю» или «тѣму кромѣшную», т. е. «внѣ» или «кромѣ» Бога обрѣтающуюся, о которой столько разъ говоритъ Писаніе. «Негоднаго раба» (Мѣ 25 14-30), не пустившаго вѣ оборотѣ врученный ему талантъ и вернувшаго его Хозяину, т. е. человѣка честнаго, но не создавшаго на божественномъ основаніи высокой эмпирической личности, Господинъ лишаетъ и того, что ему дано было, а затѣмъ велитъ выбросить («ἐκβάλετε») «во тѣму внѣшнюю—εἰς τὸ ὄχλος τὸ ἐξώτερον—, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ», т. е. мѣка и безсильная яростъ, впрочемъ, никакому воспріятію не доступная, ибо она—«внѣ» досязанія и ничѣя. Вѣгдѣ то цѣнное, что было у раба,—талантъ-талантъ его—, осталось вѣ рукахъ Господина, и лишъ негодная, непригодная для



Царствія самоть его, какъ и гость въ не-брачной одеждѣ (—въ притчѣ о брачномъ пирѣ, М е 22 12,13—) извергается вонъ. Рѣшительное приточное слово Іисуса Христа о вѣчности мукъ для людей не любившихъ (М е 25 31-46), равно какъ и слово Жениха къ гѣвамъ неразумнымъ, не запасшимся елеемъ обóженной плоти (—ибо богатая и духо-носная личность и естъ обóженная плоть—) и потому оставленнымъ вонъ, за предѣлами пиршественной горницы, имѣетъ цѣлю математически-точно выразить воспріятіе суда самотью осужденнаго, его субъективное переживание этого суда, а не метафизическое положеніе вещей,—относится не къ области бытія, но къ области небытія, сущаго лишъ для себя. Для самоти, извергаемой изъ Царства, иначе и бытъ не можетъ, ибо все само-сознаніе злобой воли изгоняется вонъ, въ огненную тьму чернаго и несвѣтящаго огня геенскаго. Такъ—субъективно. Но объективно, для Сущаго, Бога, и для сущихъ, праведниковъ, «самъ» спасся, пройдя черезъ моментъ огненной операціи, но толъко спасся нагимъ, въ состояніи чистой потенціальности само-сознанія. Этотъ-то самый мигъ страшнаго лице-зрѣнія Святого Лика Христова, какъ огнь плеву паляющаго самоть, навязчивою идеею навѣки запечатлѣвается. въ самоти, уже болѣе не творческой, ибо она не имѣетъ субстанціальной основы «самого». И вся дальнѣйшая участъ этой призрачной самоти опредѣляется неподвижною идеею собственнаго грѣха и огненной мѹки Истинны. И та и другая объективно не существуютъ; онѣ—чистыя субъективности. Но, не имѣя творчества—такъ какъ не имѣетъ «самого», субстанціи—, самоть всецѣло ими наполнена и не можетъ даже мысленно отвлечъся отъ нихъ, стать выше ихъ, —ибо для этого необходимъ творческій актъ—, почему не можетъ и уничтожитъся. Ея бытіе исчерпывается ея «психическимъ содержаніемъ»; она гѣйствительно соотвѣтствуетъ «душѣ»,—въ представленіи эмпирической школы психологіи; самоть естъ толъко психическій феноменъ безъ ноумена, застывшее явленіе безъ являющагося. Нѣчто подобное представляетъ



сознаніе челоѣка, которому сдѣлано послѣ-гипнотическое внушеніе. Отнынѣ навѣки самотѣ—мнимо-сущестующая, само-сознающая идея само-утверждающагося грѣха и муки. Сѣющій вѣтерѣ грѣховѣ пожнетѣ въ томѣ вѣкѣ бурю страсти; и, захваченный грѣховнымѣ вихремѣ, не престанетѣ вращатѣся имѣ и не вырветѣся изѣ него, да и мысли-то вырватѣся изѣ него не будетѣ у него, ибо не будетѣ безстрастной точки опоры. Самотѣ теперь дана себѣ уже окончательно слѣпо, ибо ослѣпила себя, пренебрегши чистотою сердца. Въ томѣ-то и ужасѣ, что безумная самотѣ не будетѣ имѣть ума, чтобы понять, что съ нею: все—только «здесь» и «теперь». Образно эту мысль рисуетѣ Достоевскій въ разговорѣ между Раскольниковымѣ и утонувшимѣ въ глубинахѣ сатанинскихѣ, до самаго сердца развращеннымѣ Свидригайловымѣ.

«—«Я не вѣрю въ будущую жизнь»,—сказалѣ Раскольниковѣ. Свидригайловѣ сидѣлъ въ задумчивости.

—А что если тамѣ огня науки или что-нибудь въ этомѣ родѣ,—сказалѣ онѣ вдругѣ.

—«Это помѣшанный»,—подумалѣ Раскольниковѣ.

Намѣ вотѣ все представляется вѣчностѣ, какѣ идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдругѣ, вмѣсто всего этого, представьте себѣ, будетѣ тамѣ одна комнатка, этакѣ вродѣ деревенской бани; закоптѣлая, а по всѣмѣ угламѣ пауки—и вотѣ и вся вѣчностѣ Мнѣ, знаете, въ этомѣ родѣ иногда мерещится.

—«И неужели, неужели вамѣ ничего не представляется утѣшительнѣе и справедливѣе этого»,—съ болѣзненнымѣ чувствомѣ вскрикнулѣ Раскольниковѣ (ранѣе онѣ ничего не хотѣлъ говорить съ Свидригайловымѣ).

—Справедливѣе? А почему знать, можетѣ быть это и есть справедливое, и, знаете, я бы такѣ непременно нарочно сдѣлалѣ, отвѣчалѣ Свидригайловѣ, неопредѣленно улыбаясь. Какимѣ-то холодомѣ охватило Расколькова при этомѣ безобразномѣ отвѣтѣ»<sup>408</sup>.

Такова геенна,—единственная реальностѣ въ собственномѣ сознаніи, и ничто—въ сознаніи Бога и праведниковѣ. Развѣ намѣ жалко обстриженныхѣ ногтей или



даже отрѣзаннаго члена? Также и праведникамъ нисколько не жалко вѣчно-горящія самоти, столь же мало существующія для нихъ, какъ для живыхъ людей не существуютъ абсолютно-неизвѣстныя имъ чужія мысли. Нѣтъ жалости къ тому, что по самому существу дѣла рѣшительно не доступно ни чѣмъ у воспріятію.— Самость получила, чего хотѣла и чѣго продолжаетъ хотѣть: бытъ своего рода абсолютомъ, бытъ независимой отъ Бога, само-утверждающейся противъ Бога. Ей дана эта независимость, эта абсолютная отрицательная свобода эгоизма. Она хотѣла бытъ одинокою,—и она стала одинокою; она хотѣла отъединенія—и стала отъединенною. Отънынѣ ни Богъ, ни что иное, нежели сама она, не воздѣйствуетъ на нее. Она—«какъ Богъ»; но такъ какъ у нея нѣтъ творчества (всякое творчество—въ Богѣ и—только въ Богѣ), то она рабствуетъ себѣ въ своемъ случайномъ содержаніи, одержима конечнымъ.

Мысли уже раскрытыя выше содержатся и у М р 9<sup>43-49</sup>, но съ нѣкоторымъ важнымъ для насъ дополненіемъ; здѣсь говорится:

43. «Если соблазняетъ тебя рука твоя, отсѣки ее: лучше тебѣ увѣчному войти въ жизнь, нежели съ двумя руками идти въ геенну, въ огонь неугасимый,

44. гдѣ червь ихъ не умираетъ и огонь не угасаетъ.

45. И если нога твоя соблазняетъ тебя, отсѣки ее: лучше тебѣ войти въ жизнь хрому, нежели съ двумя ногами бытъ ввержену въ геенну, въ огонь неугасимый,

46. гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ.

47. И если глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви его: лучше тебѣ съ однимъ глазомъ войти въ царство Божіе, нежели съ двумя глазами бытъ ввержену въ геенну огненную,

48. гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ.

49. Ибо всякій огнемъ осолится, и всякая жертва солью осолится».

Тутъ «дѣломъ» «самого» является тѣло. Негодною частію его, соотвѣтствующею горючему матеріалу зданія (1 Кор 3<sup>12</sup>), будетъ здѣсь соблазняющій членъ тѣла.



Лучше во-время вѣрватъ, отсѣчъ его на-прочъ, нежели подвергатъ опасности все тѣло, т. е. всю эмпирическую личность. Неумирающій червь «его», этого соблазняющаго члена, т. е. червь само-сознанія грѣховнаго, вѣчно будетъ подтачиватъ отсѣченный и удаленный членъ; неугасающій огонь боли отъ разлученія съ тѣломъ — неизмѣнно пожиратъ его.

Исторически образъ «червя неумирающаго» объясняется изъ Т а л м у д а, согласно ученію котораго души грѣшниковъ наказываются тѣмъ, что черви пожираютъ ихъ мертвые тѣла. Въ трактатѣ Б е р а х о т ъ говорится: «Такъ же тягостенъ для мертвыхъ червь, какъ булавка въ тѣлѣ живого. Печалью и скорбію весьма угручается душа, когда видитъ, что тѣло,— нѣкогда сосудъ ея и пристанище—, пожирается изнутри и истребляется червемъ, такъ что даже совершенно справедливый опасается этого огорченія»<sup>409</sup>.

«Дѣлу» грозитъ вѣчное уничтоженіе, вѣчная агонія второй смерти. Такъ будетъ, ибо «всякій» (т. е. «самъ»; ср. «всякій» въ 1 Кор 3<sup>10</sup>) «осолится огнемъ», т. е. черезъ огонь получитъ очищенное, не способное разлагаться или бытъ пожираемымъ червями бытіе, тогда какъ для гнѣющаго члена это осоленіе есть гибель. А то, что ранѣе обозначалась у Апостола лишеніемъ награды («потерпитъ уронъ») или лишеніемъ одежды («если только не окажемся нагими»),—оно характеризуется тутъ какъ состояніе изувѣченности, какъ лишеніе члена. Это—неполнота само-сознанія, въ высшей своей мѣрѣ, при волѣ,—что называется—, «осатанѣлой», равняющаяся нулю «для себя бытія». Послѣднее возможно при полномъ отпаденіи отъ Духа Живо-творящаго, при хулѣ на Духа, т. е. при сознательномъ противленіи Истинѣ, Носителемъ которой является Духъ Святой: «всякій грѣхъ и хула простятся человѣкамъ; а хула на Духа не простится человѣкамъ; если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святого, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ» (Мѡ 12 <sup>31,32</sup>). Отрицаніе Истины, какъ Исти-



ны, ведетъ за собою полное раздѣленіе «самого» и «самости», т. е. смерть души, смерть вторую, подобно тому какъ раздѣленіе души и тѣла есть смерть тѣла, смерть первая. «Обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти» (Іак 5<sup>20</sup>), и потому должно молиться о немъ; но если человѣкъ явно и сознательно идетъ къ смерти, если у него—«грѣхъ къ смерти», то тщетна и молитва (1 Іо 5<sup>16,17</sup>).

Слово Божіе—вотъ тотъ мечъ, которымъ разсѣкается еловѣческое существо (Евр 4<sup>12</sup>; ср. Откр 1<sup>16</sup>: «изъ устъ Его выходилъ острый съ обѣихъ сторонъ мечъ»); взоръ Божій—вотъ тотъ огонь, который обращаетъ въ ничто всякій грѣхъ (Откр 1<sup>14</sup>, 2<sup>18</sup>; 15). Слово-мечъ и взоръ-пламя проникаютъ въ сокровеннѣйшія глубины твари, «и языкъ Его—какъ огонь поѣдающій» (Ис 30<sup>37</sup>). Образъ горѣнія неустанно повторяется въ языкѣ Писанія, и въ этомъ образѣ нельзя видѣть простое, смаху взятое сравненіе. Но, за всѣмъ тѣмъ, въ понятіе горѣнія привносится существенный признакъ,—признакъ вѣчности. «Сгораю», но не «сгорѣю»,—таково «вѣчное горѣніе». Если въ глазахъ сущаго, для «самого», вѣчность мученій — въ ихъ абсолютномъ по содержанію мигѣ, когда соприкасаются грѣхъ и взоръ Божій, не могущія соприкоснуться болѣе, какъ на мигъ, то для не-сущаго эта вѣчность—въ непрерывной продолжительности въ дурную безконечность, въ нелѣпомъ и не сущемъ о себѣ растяженіи умиранія злой самости на безпредѣльность чисто-внутренней, ничѣмъ болѣе не сдерживаемой похоти. Будучи дурною абсолютностью и полною независимостью ото всего,—какъ того хочетъ самость—, и въ то же время не имѣя творческой активности, эта самость лишена и внѣшнихъ и внутреннихъ побудъ остановиться, положить предѣлъ своей похоти. Предоставленная самой себѣ,—самость дѣлается своею рабою и, въ голомъ само-тождествѣ грѣховнаго Я, пыльнымъ, вѣчно-изнемогающимъ и никогда не останавливающимся вихремъ без-



смысленно кружитъ во тѣмъ небѣтїа и муки: достигнуто, вотъ оно *«Будете какъ бои»!*

Кому, какъ ни язычникамъ было знатъ о призрачности и загробнаго существованїа и о дурной безконечности геенскихъ мученїй? Не вѣдая при жизни освобожденїа отъ силъ этого вихря самости, отъ мучительной работы гееннѣ, они съ удивительною пластичностью выразили это переживанїе въ цѣломъ рядѣ адскихъ образовъ. «Самыя наказанїа изображаются въ такомъ видѣ,—гдѣлаетъ наблюденїе изслѣдователь эллинскихъ идей о загробной жизни<sup>410</sup>—, что болѣе всего остальнаго они указываютъ згѣсѣ лишь на тщетность, бесплодность вѣчныхъ усилїй наказуемаго достигнуть какой-либо важнѣйшей для него цѣли,—бесплодность, видимо намекающая на тщетность и суетность всѣхъ вообще усилїй и стремленїй человѣка въ періодъ земнаго его существованїа».

Данаиды, по смерти осужденныя за свое муже-убїйство вѣчно и бесплодно носятъ въ преисподней воду въ бездонную, никогда не наполнявшуюся бочку или, по вазовымъ изображенїямъ,—въ огромный пифосъ; Окнѣ съ осломъ, непрестанно пожирающимъ веревку,—плодъ его непрерывающагося труда (—по обьясненїю Бахофена<sup>411</sup>, эти символы имѣютъ значенїе половое, первый—женственной воспрїимчивости, второй—мужской производительности, и тогда, если это гдѣйствительно—такъ, то образы Данаидъ и Окна гдѣлаются особенно поучительны—); прикованный Титїй, съ непрестанно терзаемой коршуномъ пѣченью, которая все снова вырастаетъ (то же—у Промеѳея); Иксионъ—вертящїйся въ огненномъ колесѣ неутолимой страсти<sup>412</sup>; Танталъ, томимый жаждою и голодомъ, но только раздражаемый видомъ бѣгущей отъ него холодной воды и поднимающихся отъ него вѣтвей съ золотыми плодами; Сифѣй, напрасно влекущїй въ гору тяжкій камень, который у самой вершины срывается обратно на равнину; «воздушный призракъ» Иракла съ напряженнымъ лукомъ, вдругъ озирающїйся, въ постоянномъ намѣренїи выстрѣлить<sup>413</sup>, и т. д.—



вотъ всегда важныя для подвижника образы, въ содержаніи которыхъ съ непрекаемостью выступаетъ по противоположности, какой именно даръ христіанинъ получилъ отъ Господа.

Еще ярче выразили гурную безконечность страсти въ геенѣ и ненасытимостъ ея индусы,—именно въ образѣ адскихъ чудовищъ прѣт о в ѣ. Буддисты говорятъ, что это — «вѣчно голодныя чудовища, съ толстою головою, свирѣпымъ взглядомъ и огромнымъ желудкомъ, который никогда не наполняется, съ сухими, какъ у скелета, членами,—нагія, обросшія волосами, съ устами и ртомъ—тонкимъ, какъ игольное ушко. Они вѣчно голодны и вѣчно жаждутъ. Едва одинъ разъ въ сто тысячъ лѣтъ они слышатъ слово «вода» и, когда находятъ ее, то она обращается предъ ними въ нечистоту. Нѣкоторые изъ нихъ пожираютъ искры огня, другія—трупы, или собственное тѣло, но не могутъ насытитъся, вслѣдствіе узкаго устройства своего рта. Кажется,—замѣчаетъ преосвященнѣйшій Хрисанѣ ѡ—, кажется, въ лицѣ этихъ жалкихъ существъ фантазія буддистовъ хотѣла воплотитъ, понятіе о той жадѣ бытія, которая ведетъ къ страсти и служитъ причиною и самыхъ перерожденій,—этого зла жизни. Вѣчная жажда бытія никогда не удовлетворяется» <sup>114</sup>.

Идея гурной продолжаемости этого сгоранія въ геенскомъ огнѣ ясно выражена въ Іо 15: «Я—Лоза, а вы—вѣтви, — говоритъ Господь —; кто не пребудетъ въ менѣ, — во Мнѣ,—извержется вонъ,—ἐβλήθη ἔξω—, какъ вѣтвь [не приносящая плода, см. 15 4,5] и засохнетъ,—ἐξηραίνθη—; а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ,—συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται». Не пребывающій въ Іисусѣ Христѣ будетъ изверженъ вонъ и засохнетъ, т. е. подвергнется таинственному отсѣченію отъ Корня Жизни и, слѣдовательно, лишившись соковъ бытія,—Духа Св.—, потеряетъ и творческую функцію роста, само-созиданіе во Христѣ, омертвѣетъ и засохнетъ въ моно-идеизмѣ, застывшемъ на вѣчномъ созерца-



ній грѣха и муки. Доселѣ—рѣчь еще въ странѣ бытія. Но далѣе она подходитъ къ необходимымъ слѣдствіямъ процесса, происходящимъ уже на рубежѣ бытія: вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ.

Въ смыслѣ текстуальномъ можно, впрочемъ, объяснить настоящее время этихъ формъ какъ «настоящее сентенціи», т. е. истолковать разбираемое мѣсто какъ общую мысль о постоянной связи явленій, о «вообще». Но если бы и такъ, то всетаки это «вообще», какъ и всякое «вообще», есть лишь выраженіе гурной безконечности, присущей явленію, т. е., опять-таки, нѣкотораго долгаго и безпредѣльно томительнаго «теперь».

Процессъ изверженія есть,—для извергнутой самости,—, вѣчное, застывшее «теперь», никогда не дѣлающееся прошедшимъ; для себя—она вѣчно извергаема изъ Царства, бросается въ огонь, гдѣ и сгораетъ, хотя и изверженіе и огонь—не существуютъ и только самости видятся въ мечтаніи. Все—благо, все—совершенно, все—свято, и Богъ—всячески во всѣхъ; но злая самость такъ и оцѣпенѣла на страшномъ и гнусномъ видѣніи. Высоковѣйный гнѣвъ разжигаетъ и распаляетъ ее. Въ безсиьной ярости и мукѣ, съ воплемъ и скрежетомъ, грозитъ она кулакомъ... и кому же?—Богу и праведникамъ... Но, не существуетъ ни ея, ни ея мученій, и бывший субъектъ ихъ,—«самъ»,—, давно забылъ о томъ, что у него когда-то былъ соблазнявшій его глазъ, который онъ вырвалъ и бросилъ прочь отъ себя. Въ гееннѣ копошатся лишь призрачныя «сны тѣней» и темныя «тѣни сновъ»,—если воспользоваться красивымъ словомъ Пингара. Было бы легкомысліемъ думать, что до-христіанскія представленія о загробномъ мірѣ были сплошною выдумкою: и евреи со своимъ представленіемъ о шеолѣ, и эллины со своимъ айдомъ, и прочіе языки говорили правду,—о томъ, что знали; а знали они, хотя и смутно, существованіе лишь внѣ Бога, отпаденіе отъ Бога. Вотъ почему, метафизически-характернымъ для всего безблагодатнаго человѣчества, было и есть и будетъ то, что думалъ о смерти Еврипидъ; а въ его глазахъ



смерть—полное уничтоженіе того, кто назывался прежде человекомъ; и тотъ, кто до рожденія былъ ничто, умирая,—по словамъ Поэта—, снова, въ смыслъ личного существованія, есть не болѣе, какъ ничто:

τὸ μὴδὲν εἰς οὐδὲν ρεῖπει<sup>415</sup>

т. е. τὸ μὴδὲν, кажущееся, призрачное бытіе или полу-бытіе, безблагодатное, а потому и полу-реальное существованіе переходитъ въ чистое небытіе, въ чистое ничто, въ οὐδὲν. Впрочемъ, это—само-чувствіе личности; что жъ до понятій, то, конечно, было распространено убѣжденіе о безсмертіи души. Но значительно именно то, что это понятіе о загробномъ существованіи наполняется переживаніемъ его призрачности и пустоты. Это-то и есть геенское бытіе. Таково же переживаніе и современныхъ язычниковъ. Мысли грѣшника,—говорятъ они—, «это эхо его сумрачной души; вибрація мыслей этихъ образуетъ нагъ нимъ въ пространствѣ темныя, гнетущія теченія»<sup>416</sup>. «Агъ—домъ умалишенныхъ вселенной, гдѣ люди будутъ преслѣдуемы воспоминаніями»<sup>417</sup>, мѣсто неутолимыхъ мучительныхъ желаній.—Подобно воспаленной и жаждущей гортани томится душа, но—нѣтъ утоленія. Такъ, въ притчѣ с богатымъ и Лазарѣ пронзительный вопль богача раздираетъ уши: «Отче Аврааме! помилуй меня и пошли Лазаря, да омочитъ конецъ перста своего въ водъ и остудитъ языкъ мой; ибо страдаю въ пламени семъ» (Лк 16<sup>24</sup>).

Идея очистительнаго огня проходитъ красною нитью черезъ весь Новый Завѣтъ. Но сейчасъ я обращаю твое вниманіе на Мѡ 31. Связь мыслей передъ ст. 11 такова:

Къ Іоанну Крестителю приходятъ фарисеи и саддукеи (ст. 7). Іоаннъ указываетъ имъ на необходимость покаянія—т. е. отверженія отъ себя всего соблазняющаго—, чтобы избѣжать «будущаго гнѣва», и грозитъ имъ какимъ-то огнемъ (обозначимъ его буквою А), въ который бросаютъ дерево, не приносящее плода; это—то же, что въ иныхъ



мѣстахъ было обозначено какъ безплодная вѣтвь, негодная одежда, строеніе изъ худаго матеріала и т. д. Іоаннъ грозитъ также сѣкирою,—то же, что въ другомъ мѣстѣ—«мечъ обоюдо-острый».—За покаяніемъ имѣетъ послѣдовать новый очистительный процессъ: «Я крещу васъ въ водѣ покаянія, но Идущій за мною сильнѣе меня; я недостойнъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ (обозначимъ этотъ огонь буквою Б); лопата, (—какъ орудіе раздѣленія и очищенія она имѣетъ приблизительно тотъ же смыслъ, что сѣкира и мечъ—), лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно свое, и соберетъ пшеницу (= «самъ») въ житницу («Небесный Іерусалимъ», «обителъ» и т. д.), а солому (=неплодныя вѣтви, и т. п.) сожжетъ огнемъ неугасимымъ (обозначимъ его буквою В)» (Мѣ 311). Какой же это огонь?—Огонь А=огню В, какъ горѣніе, постигающее то, что уже отброшено, уже извергнуто «внѣ» или «кромѣ», на подобіе мякины при отвѣиваніи. Тотъ и другой огонь сожигаетъ то, что несовмѣстно съ пребываніемъ въ Богѣ, что не имѣетъ плотности бытія, что выталкивается изъ нѣдръ Троичной Жизни, какъ пробка изъ воды. Но—совсѣмъ иное, повидимому, свойства огня Б. Какъ видно, это—не неугасимый огонь мѣки, но огонь очистительный, огонь отдѣляющій Божіе отъ безусловно внѣ-божественнаго; другими словами, огонь Б есть тотъ самый, который совершаетъ крещальный процессъ, отдѣляя «самого» отъ ино-естественнаго, не-божескаго наслоенія на немъ,—огонь, «осоляющій всякую жертву» (Мр 9 19). Какой же это огонь? Въ крещеніи онъ не дается, о немъ нигдѣ не говорится примѣнительно къ фактически существующему крещенію, и только Апостолы получили крещеніе огненными языками. Духъ Христовъ, грядущій къ грѣшной твари, будетъ тѣмъ огнемъ испытанія, который все очиститъ, все спасетъ, все собою наполнитъ. Но то, что для «самого» является мигомъ очищенія (огонь Б), для его грѣховной самости будетъ огнемъ мученія (огонь А и В). Тотъ и другой огонь—это разные



аспекты одного и того же Божественного откровенія,—откровенія для твари Утѣшителя. Вѣчное блаженство «самого», и вѣчная мука «самости»—таковы двѣ антинормично-сопряженныя стороны окончательнаго, Третьяго Заѣта. Такимъ образомъ, Откровеніе Вѣчной Истины обнаруживается въ двойственномъ явленіи: спасенія-гибели, свѣта-тѣмнѣ, духовности-гееннѣ.

Сохранился важный аграфъ, или незаписанное изреченіе Спасителя, въ которомъ эта двойственность Богооткровенія отмѣчена вполне явно. «Находящійся возлѣ Меня,—говоритъ Господь въ этомъ аграфѣ—,—возлѣ огня, далекаго же отъ Меня—далекъ отъ Царства». Другими словами, Одинъ и Тотъ же Господь даетъ Царство и по-паляетъ все недостойное: Духъ Христовъ для достойныхъ бываетъ Царствомъ, а для недостойныхъ—огнемъ.

Аграфъ этотъ сообщаютъ: Оригенъ, въ сохранившихся въ латинскомъ переводѣ бл. Іеронима «Толкованіяхъ на Іеремію», и Дидимъ, въ «Толкованіи на Псаломъ 88-ой». А т. к. оба они были александрійцы, то можно предполагать тутъ вліяніе мѣстнаго источника, тѣмъ болѣе, что ни у какого церковнаго писателя, помимо названныхъ александрійцевъ, нѣтъ указаній на рассматриваемый аграфъ. Можно, далѣе, предполагать, что таковымъ источникомъ было мѣстно-чтимое «Евангеліе отъ египтянъ».

Приблизительно такъ же, какъ сдѣлано выше, толкуютъ изреченія Спасителя Дидимъ и Оригенъ. Вотъ слова Оригена (†254 г.):

«Говоритъ—Спаситель: «Кто—подлѣ Меня, тотъ—подлѣ огня; кто—далекъ отъ Меня, тотъ—далекъ отъ Царства;—qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno». Вѣдь какъ тотъ, кто—подлѣ Меня,—подлѣ спасенія, такъ - и подлѣ огня. И кто слушаетъ Меня, и слышанное извращаетъ, тотъ сдѣлался сосудомъ, уготованнымъ въ гибель, потому что кто подлѣ Меня, тотъ—подлѣ огня. А если кто-нибудь, опасаясь того, что кто—подлѣ Меня, тотъ—подлѣ огня, сталъ далекъ отъ Меня, чтобы не быть подлѣ огня, то таковой, зато —quidem—,сталъ далекъ отъ Царства. И какъ атлетъ, который не записанъ въ состязаніи, ни бича не боится, ни вѣнка не ожидаетъ; а кто объявитъ имя, если побѣжденъ,—сѣчется



и отставляется, если же побѣдилъ,—вѣнчается; такимъ же образомъ, кто вступилъ въ Церковь,—о катехуменѣ, послушай!—, кто пошелъ къ слову Божію,—ничто иное, какъ записанный; если не надлежаще состязался,—побивается бичами, которыми не сѣкутся тѣ, кто не записанъ въ началѣ; а если сражался ловко для избѣжанія ударовъ и наказаній, то не только отъ обидъ будетъ освобожденъ, но приметъ неслѣбный вѣнокъ славы»<sup>418</sup>.

Подобнымъ же образомъ высказывается Дигимъ, слѣпецъ александрійскій († 396 г.):

«И, налагая наказанія на противниковъ, Онъ,—Господь,—страшенъ. Ибо, если кто-нибудь приближается къ Нему чрезъ то, что воспринялъ Божественное ученіе, то своею грѣховностію онъ оказывается возлѣ этого огня—ἐγγύς γίνεται τοῦ πυρός. Потому-то говоритъ Спаситель: «Находящійся возлѣ Меня—возлѣ огня; далекій же отъ Меня—далекъ отъ Царства;—ὁ ἐγγύς μου ἐγγύς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας». И теперь, значитъ, говоритъ преслушивающимся круга заповѣдей Его, что Онъ «страшенъ и великъ» для отвращающихся отъ добродѣтели Его»<sup>419</sup>.

Таково двойственное дѣйствіе или, выражаясь по-ученому, «поляризація» благодати. Но лишь это слово можетъ показаться не совсѣмъ привычнымъ. Суть же дѣла—слишкомъ хорошо извѣстная истина, что Богъ—не только благостенъ, но и страшенъ, страшенъ именно непереносимою благостностію Своею, этимъ «бичемъ любви»<sup>420</sup>, для всякаго нарушителя Его Святой Правды. Какъ одно и то же пламя свѣтитъ и грѣетъ огнемъ, а другихъ—жжетъ и изобличаетъ своимъ свѣтомъ, такъ и Трисіятельное Свѣтило «для однихъ—свѣтъ, а для другихъ—огонь, смотря по тому, какое вещество и какого качества встрѣчаетъ въ каждомъ»<sup>421</sup>. Благодать Божія для однихъ «росодательною» дѣлаетъ и печь, а другихъ и въ прохладѣ «опалаетъ»<sup>422</sup>. Если «прилѣпе земли утроба наша» (Пс 43 ж), то всякій подѣмъ вверхъ болѣзненъ ибо отрываетъ «утробу» отъ «земли», вырываетъ «землю» изъ сердца нашего. Солнце, свѣтящее ясно-зрительному, парящему



Орлу, ослѣпляетъ подземнаго крота съ полу-атрофированными отъ неупражнения глазами. Потому-то и поется въ церкви:

«Нощъ несвѣтла невѣрнымъ Христе,  
вѣрующимъ же просвѣщеніе  
сладостію словесъ Твоихъ»<sup>423</sup>.

Но наиболѣе ярко и послѣдовательно идея «поляризаціи» благодати выражена въ «Послѣдованіи ко святому причащенію». Тутъ, въ сущности говоря, въ основѣ лежитъ только одна идея: «Огнь бо еси, недостойныя по-паляя». Одежда мірской суеты, непристойно одѣтая на брачный пиръ, можетъ оказаться рубашкою Деяниръ; такъ, читаемъ мы въ притчѣ о званыхъ и избранныхъ: «Царь, вошедъ посмотрѣвъ возлежащихъ, увидѣвъ тамъ человека, одѣтаго не въ брачную одежду, и говоритъ ему; «Другъ! какъ ты вошелъ сюда не въ брачной одеждѣ?». Онъ же молчалъ. Тогда сказалъ царь слугамъ: «Связавши ему руки и ноги, возьмите и бросьте во тѣмну внѣшнюю: тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ»» (Мѣ 22<sup>11-13</sup>). Чертогъ брачнаго пира—это среда Духа; одежда—эмпирическая личность, вязаніе же рукъ и ногъ—лишеніе творческой дѣятельности. Такъ, благодать, свѣтящая однимъ, дѣлается поводомъ къ ослѣпленію другихъ. Эта же обоюдность благодатной силы выражается еще образомъ «камня». «Камень» который отвергли строители, тотъ самый сдѣлался главою угла» (Пс 117<sup>22</sup> = Мѣ 21<sup>42</sup> = Лк 20<sup>17</sup>). Камень этотъ—основа равновѣсія всего зданія Церкви<sup>424</sup>, т. е. всей среды духовной жизни или спасенія. Но «всякій, кто упадетъ на тотъ камень, разобьется; а на кого онъ упадетъ, того раздавитъ» (Лк 20<sup>18</sup> = Мѣ 21<sup>44</sup>).

Послѣдній вопросъ: Какъ относится изложенный здѣсь взглядъ на посмертное существованіе грѣшниковъ къ ходячимъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ оригенистическимъ—съ другой? Другими словами, какъ входитъ въ него



этотъ тезисъ и этотъ антитезисъ, вмѣстѣ—образующіе антиномію геенны?—Думается, онѣ представляютъ антиномическій синтезъ того и другого. Это — не смягченіе и не ослабленіе тезиса и антитезиса, а, наоборотъ, ихъ укрѣпленіе и усиленіе: и тотъ и другой взглядъ доведенъ до своего предѣльнаго развитія, взятъ въ своей идеѣ.

Послѣдовательность развитія обоихъ взглядовъ можно представить наглядно въ видѣ двухъ колоннъ, а излагаемый згѣсѣ взглядъ будетъ тогда ихъ архитравомъ.

Первая группа представленій начинается представленіемъ объ абсолютномъ характерѣ зла: «Всѣ осуждены, всѣ погибнутъ». Приблизительно такое воззрѣніе развивалъ у насъ К. Леонтьевъ<sup>425</sup>. Слѣдующею ступеню будетъ лубочная картина ада, гдѣ грѣшники лижутъ раскаленныя сковороды и во-вѣки вѣковъ будутъ вариться въ котлахъ со смолой<sup>426</sup>. Далѣе, это воззрѣніе утончается до представленія о внутреннемъ источникѣ мукъ адскихъ, о мученіи чрезъ слишкомъ позднее раскаяніе и далекость отъ Бога. Такова мысль у нѣкоторыхъ аскетовъ. Наконецъ, всѣ мученія сводятся къ «бичу любви Божіей» и къ раскаянію<sup>427</sup>, — къ стѣбливому чувству своего недостойнства, незаслуженности блаженства<sup>428</sup>. Но и эта легкая тѣнь лѣтнихъ облакъ скользнетъ и исчезнетъ съ духовнаго горизонта — таковъ взглядъ нѣкоторыхъ аэонитовъ. Вотъ одна группа взглядовъ.

Другая группа тоже начинается съ утвержденія о безразличіи всего человѣческаго, но видитъ все не въ черныхъ тонахъ демонизма, а въ розовыхъ—пантееизма. Въ сущности, — говорятъ,— все человѣческое такъ мелко, что всѣ—правы, все—хорошо. Вульгарный оригенизмъ,—въ которомъ, кстати сказать, «адамантовъ» Александріецъ нимало не повиненъ,—вульгарный оригенизмъ исходитъ изъ этого состоянія безразличія; но, по такому оригенизму, въ ученіи объ адѣ есть «секретъ», и «умные люди» давно поняли эту Божественную хитрость. Она—въ томъ, что



никакого ада, «конечно», где, нѣтъ и не будетъ; Богъ же всѣхъ проститъ и лишъ сейчасъ «пугаетъ» грѣшниковъ, чтобы они исправились <sup>429</sup>.

Послѣдующую за этою форму представляетъ истинный оригенизмъ, по которому загробныя мученія служатъ къ воспитанію личности и отчасти къ возмездію ей за грѣхи ея. Пройдя чрезъ послѣдовательность многихъ существованій во многихъ мірахъ, душа, наконецъ, исправляется и получаетъ прощеніе <sup>430</sup>.—Ученіе объ очистительномъ огнѣ у обоихъ Григоріевъ,—Богослова <sup>431</sup> и Нисскаго <sup>432</sup>,—ведетъ на ступень еще болѣе высокую. Загробныя мѹки—это лишъ необходимая хирургія, исправляющая душу. Какъ канатъ, протаскиваемый сквозъ тонкое отверстіе, очищается отъ грязи, такъ и душа, подвергнутая мученіямъ, избавляется отъ пороковъ <sup>433</sup>. И у того же Григорія Нисскаго, мѹки представляются въ видѣ еще болѣе утонченномъ, а именно, какъ случайное слѣдствіе очищенія, какъ побочное явленіе при очистительномъ процессѣ,—какъ боль при операціи, какъ непріятный вкусъ лекарства <sup>434</sup>.

Вотъ два ряда утончающихся взглядовъ. Легко примѣтитъ, что они имѣютъ одинъ и тотъ же недостатокъ: оба они рационализируютъ мистическій процессъ наказанія и очищенія, такъ что, по закону тождества, грѣхъ представляется либо самою субстанціею души (первый рядъ взглядовъ, «протестантствующій»—), либо чисто-вѣщимъ въ отношеніи къ душѣ (—второй рядъ, «католичествующій»—). Но ни того, ни другого признать нельзя. Человѣка, имѣющаго злую волю, никакъ не заставишь измѣнить ее; а покуда онъ не измѣнитъ ее, до толъ онъ не исправится: нельзя снять грѣхъ съ человѣка, не затрагивая его внутренней сути (противъ второго ряда). Но, съ другой стороны, человѣка абсолютно- и насквозь-испорченнаго, мы не можемъ представишь себѣ, ибо это значило бы, что твореніе Божіе не удалось: образъ Божій не можетъ погибнуть (противъ первого ряда). Отсюда, возможенъ



только тотъ выводъ, который нами уже сдѣланъ ранѣе, т. е.—антиномія.

Если, поэтому, ты спросишь меня: «Что же, будутъ ли вѣчныя муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будетъ ли всеобщее возстановленіе въ блаженствѣ?», то опять таки скажу: «Да». То и другое; тезисъ и антитезисъ. И думаю, только изложенный здѣсь взглядъ удовлетворяетъ духу и буквѣ св. Писанія и духу свято-отеческой писменности. Но, будучи внутренне-антиномичнымъ, онъ требуетъ вѣры и безусловно не укладывается въ плоскости разсудка. Онъ — ни простое «да», ни простое «нѣтъ», онъ—и «да» и «нѣтъ». Онъ — антиномія. Это-то и является лучшимъ доказательствомъ его религіозной значимости.

Антиномія гермны не чужда обще-человѣческому, «народному» сознанію. Такъ, наприимѣръ, глубокомысленное выраженіе ея находится уже въ «Одиссее» въ стихахъ<sup>435</sup>.

*«Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην 'Ηρακλεΐην,  
εἶδ' ὦλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἄθανάτοισι θεοῖσιν  
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.  
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλον—*

видѣлъ я тамъ наконецъ и Ираклову силу, одинъ лишь  
призракъ воздушный; а самъ онъ съ богами на  
свѣтломъ Олимпѣ  
сладость блаженства вкушалъ близъ супруги Гебен,  
цвѣтущей  
дочери Зевса отъ златообутой владычицы Иры»<sup>436</sup>,—

разсказываетъ Одиссей царю Алкиною. Этотъ призракъ Геркулеса, какъ застывшее видѣніе страшнаго сна, вѣчно цѣлится, готовясь выстрѣлить изъ лука; но онъ—не «самъ» Геркулесъ, а лишь «воздушный призракъ его», поскольку герой провинился предъ сверхчеловѣческимъ міромъ.

«Мертвые шумно летали надъ нимъ, какъ летаютъ въ испугѣ хищныя птицы; и темной погобяся ночи, держалъ онъ  
лукъ напряженный съ стрѣлой на тугой тетивѣ, и ужасно  
вдругъ озирался, какъ будто готовясь выстрѣлить; страшный  
перевязъ блескъ издавала, ему перерѣзавъ  
грудъ златошитымъ ремнемъ...



---

Взоръ на меня устремивъ, угадалъ онъ немедленно, кто я, жалобно тяжело вздохнулъ и крылатое бросивъ мнѣ слово: «О Лаэртигъ, многохитростный мужъ, Одиссей благородный, иль и тобой, злополучный, судьба непреклонно играетъ такъ же, какъ мной подъ лучами всезрящаго солнца играла».

---

Такъ мнѣ сказавъ угадился въ обитель Аидову призракъ»<sup>437</sup>.

Такимъ образомъ, уже у Гомера была смутная догадка или темное воспоминаніе о томъ, что «εἶδωλον, призракъ» человѣка можетъ быть въ гееннѣ, а «αὐτός, самъ» онъ— въ горнемъ мірѣ. Это гомеровское различіе «самого» и «призрака» имѣетъ себѣ любопытную параллель въ видѣ различія «имени» человѣка и его «души».

«Помяни Господи, *имярекъ*, и его душу»

сказала мнѣ разъ сергіево-посадская старушка, получивъ милостыню. Другими словами, она высказала пожеланіе, чтобы были помянуты: «самъ» человѣкъ, представляемый своимъ *именемъ*, и «его душа», т. е. старушка мыслила ихъ какъ что-то, въ загробномъ существованіи, могущее быть каждое въ особомъ состояніи. Аналогичныя представленія можно было бы указать въ религіозныхъ представленіяхъ самыхъ различныхъ народовъ и временъ<sup>438</sup>.

Прежде, нежели кончатъ это писъмо, съ чувствомъ глубокой благодарности напому тебѣ случай изъ собственной своей жизни, когда я понялъ, что есть червь неумирающій и огнь неугасающій,—когда я душой воспринялъ, что есть отбѣхъ и прохлада покоя.

Злая, іюльскія страсти, какъ собака, неотвязно лаяла за мною; вихремъ закружились помыслы, жаръ геенны зажегся въ душѣ: «Страсти, — говоритъ преп. Макарій Великій<sup>439</sup>—, суть горящій огненный пламень и разжженные стрѣлы Лукаваго». Невыносимое паленіе заставляло терять разсудокъ. И, теряя себя, я то валялся на полу предъ Ликомъ Спасителя, то въ отчаяніи отдавалъ душу



губителѣнному самому. «Есть нечистый огонь,—говоритъ тотъ же Подвижникъ<sup>440</sup>—, который воспаляетъ сердце, пробѣгаетъ по всѣмъ членамъ и пробуждаетъ людей къ непомѣстности и къ тысячамъ злыхъ дѣлъ». Тщетно старался я сказать сердцу: «Не ѣшь—мѣ хар». Все бѣстрѣе кружились раскаленные помыслы, все труднѣе становилось молитъ Господа о помилованіи.

Я видѣлъ, что я рабъ, что нѣтъ у меня свободы. Но я не могъ сбросить съ себя своего рабства, и тогда боялся болѣе всего, что и рабство-то свое я скоро перестану сознавать. Съ тупою безнадежностью я слѣдилъ за нависшимъ, какъ грозовая туча, паденіемъ. Не было ни днемъ ни ночью передышки: ни покоя, ни отдыха, хотя бы на самую маленькую минутку. Тщетно старался я выполнить совѣтъ преп. Исаака Сирина<sup>441</sup>: «Если не имѣешь силы совладѣть съ собою и пасть на лицо свое въ молитвѣ, то одѣки голову свою мантией и спи, пока не пройдетъ для тебя этотъ часъ омраченія. но не выходи изъ своей келліи». Я не могъ ни спать, ни ѣсть, и только предъ другими, собирая все свое само-обладаніе, старался принимать спокойный видъ; но я видѣлъ, какъ съ каждымъ днемъ щеки худѣли. Однимъ словомъ, огненное «колесо бѣванія»<sup>442</sup> захватило душу мою и помчало ее навстрѣчу гибели. Тогда я рабъ былъ бы и умереть, погибнуть скорѣе: какой угодно конецъ, лишь бы прекратилось это терзаніе! А ты?.. Ты, какъ кроткій Ангелъ, сносилъ отъ меня капризы, поощрявалъ. Я помню, какъ ты крестилъ меня, какъ тихимъ голосомъ напѣвалъ:

«Богородице Дѣво, ра-ду-уй-ся.  
Благodatная Марія, Госпо-одъ съ Тобою...»

Съ неизмѣннымъ терпѣніемъ старался ты прогнать злое навожденіе и снова пѣлъ мое любимое:

«Ангелъ вопіяше Благо-о-о да-ат-нѣй:  
Чистая дѣво ра-а-а-а-ду-уй-ся...»

Настала суббота. Я почти не помнилъ себя, когда ты повелъ меня за всенощную. Тутъ, черезъ какія-нибудь чет-



вертъ часа я почувствовалъ, что твои молитвы услышаны. Точно облачкомъ какимъ застилось разгнѣванное, губительное солнце. Погулъ откуда-то освѣжающій вѣтеръ, повѣяло прохлагою и тишиною. Серебряныя купы плотныхъ облаковъ, какъ снѣжныя вершины, вонзились въ лазурь. Кружащіяся столбы пыльных помысловъ унеслись куда-то: «похоть совершенно прекратилась, утасла и увяла»,—какъ говоритъ Макарій Великій<sup>443</sup> Что-то твердое, какъ скала, неизблемое, какъ Сама Истина, открылось въ душѣ. Я оправился, ободрился и отъ волненія проплакалъ всю службу. Еще бы! Думаю, спасенные отъ самума не такъ себя чувствуютъ, какъ я, исцѣленный отъ страстного помысла. Душа стала какъ весенняя березка, какъ прозрачная еще роща послѣ майской грозы. Какъ роса дѣвственной жизни, какъ капля благовоннаго мвра, тихо капающая на землю, снизошла ко мнѣ помощь Духа, и новымъ миромъ умирлись и расправились воспаленные члены. А тогда широкими струями потекла въ нутро богатная сила,—умиряющая прохлада для души. Вѣчностъ запѣла въ прохладной тишинѣ вешняго заката восторженный гимнъ Дѣвѣ Пречистой—Виновницѣ и «Источнику»<sup>444</sup> всякой чистоты. Я же чувствовалъ себя вѣрваннымъ у огненного вихря, и далекими, ничтожными и жалкими показались всѣ искушенія, когда вернулась «полно-властная свобода»: почти смѣха достойнымъ казался я самъ себѣ и мой страшный Искуситель.

Я обрѣлъ вождельный *κατάπαυσις*, я постигъ тогда, что значитъ *μακάριος*.

Но это чрезъ тебя, Друга, я получилъ покой свой, чрезъ тебя, Друга, спасся отъ червя неумирающаго,—твоими дружескими молитвами узрѣлъ «духовную зарю» торжествующаго Неба. Душа, по выраженію Исаака Сирина, стала «цвѣсть духомъ»<sup>445</sup>. И ясно встали въ сознаніи слова того же Учителя о необходимости искушеній<sup>446</sup>:

«Молись, чтобы не отступилъ отъ тебя Ангелъ цѣломудрія твоего. чтобы грѣхъ не воздвигъ на тебя пламенѣющей брани и не



разлучилъ тебя съ нимъ. — А искушенія тѣлесныя приуготовляйся приниматьъ отъ всей души, и преплывай ихъ всѣми членами; и очи свои наполняй слезами, чтобы не отступилъ отъ тебя Хранитель твой. Ибо въ искушеніи не усматривается промыслъ Божій, невозможно приобрести дерзновеніе предъ Богомъ, невозможно научиться премудрости Духа, нѣтъ также возможности, чтобы Божественная любовь утвердилась въ душѣ твоей. Прежде искушеній человекъ молится Богу, какъ чужой кто. Когда же входитъ въ искушенія по любви къ Богу и не допускаетъ въ себѣ измѣненій; тогда поставляется предъ Богомъ, какъ бы имѣющій Его должникомъ своимъ, и какъ искренній другъ; потому что, во исполненіе воли Божіей, велъ брань съ врагомъ Божиимъ и побѣдилъ его».

Въ искушеніи обрѣтаемъ мы самихъ себя; въ побѣдѣ надъ страстью впервые сознаемъ себя свободными; въ осуществленномъ торжествѣ надъ грѣхомъ дѣлаемъ свою эмпирическую природу сверх-эмпирической. Не признавая фактической данности помысла, который, хотя и въ насъ, но — не нашъ <sup>447</sup>, мы преодолеваемъ законъ тождества, дѣлаемъ своимъ Я не фактическое Я, а духовное, — что въ Богѣ —, — саму Истину. Черезъ искушеніе Я доказываетъ себя, доселѣ слѣпо себѣ данное, и Истина дѣлается «Другомъ» его, въ немъ живущей, а не только ему данной. Такимъ-то образомъ, преодолѣніе теоретическаго скепсиса возможно лишь чрезъ фактическую побѣду надъ огнемъ геенны, готовымъ возгорѣться во всемъ нашемъ существѣ. Чтобы увидать «Столпъ Истинны», нужно укротить геенну, нужно разрушить «Столпъ Злобы Богопротивныя» <sup>448</sup>.

Письмо мое начинается признаніемъ, что я видѣлъ смерть вторую, а кончается исповѣдью насчетъ геенскаго огня. Вотъ образцы тѣхъ опытныхъ данныхъ, на которыхъ построено изложенное тутъ ученіе объ Адѣ.

---





*Clarescit aetere claro. Яснѣетъ к' свѣту.*

## Х.—ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ: ТВАРЬ.

Вотъ порвалася послѣдняя нить съ землею. На груди навалилася могилъная плита. Все—всеравно. Потянутся дни,—сѣрыя, безнадежныя. Нѣтъ ни одного просвѣта, нѣтъ ни одного луча. Все тускло.

Раньше жилъ надеждою. Она одна, лишь она дала силы. Она одна была источникомъ жизни. Теперь же—нѣтъ ничего. Ничего. Ничего...

Въ сѣднемъ дворѣ пилили бревна, и звукъ былъ густой, какъ когда взбиваютъ масло въ уже огустѣвшихъ сливкахъ, или когда мѣшаютъ въ кринкѣ жирную сметану. Словно комья земли глухо ударялись о крышку гроба. Невыносимо!..

Пошелъ по кладбищу. Прочиталось мимоходомъ на какомъ-то крестѣ:

«Покоится прахъ души священной  
подъ сей обителью святой.  
Ударитъ колоколъ вселенной,  
и мы увидимся съ тобой».

«Прахъ души священной!» Господи, и тутъ мертвыя души! Дальше, дальше къ краю кладбища,—къ валу съ насаженными березами и ко рву! Дальше, навстрѣчу заходящаго солнца, въ золотыя нивы!



Блестѣли усатые ячмени, отогнутые всѣ къ сѣверу. Еще неналившееся яровое серебрилось, какъ бы накрытое серебро-тканнымъ парчевымъ покровомъ. Побѣлѣло озимое. Рожь поблѣднѣла и усохла; тяжелые колосы клонились долу. Нивы волновались правильнымъ, ритмическимъ прибоемъ. И, добѣжавъ до ногъ моихъ, волна разбивалась. Снова и снова ударялъ вѣтеръ о поблѣвшія, ждущія жнеца нивы. Снова бѣжали ритмическія волны и снова разбивались у ногъ.

Мнѣ вспомнился одинъ жаркій, іюльскій же день. Я сижу въ саду, подъ акаціями; всѣ встали уже изъ за чайнаго стола, а я остался одинъ, съ книгою и недопитымъ стаканомъ. Мухи сплоченнымъ строемъ окаймляютъ каждую каплю сладкаго чая или варенья. Трескаются созрѣвшіе стручки желтой акаціи, и съ силою разбрасываютъ свои круглыя зерна, стучащія по листьямъ. Порою зерно ударяется въ стаканъ, стеклянное блюдо или вазу съ вареньемъ, и мелодичный хрустальный звонъ вторитъ удару. Шурша падаютъ высохшіе стручки. Сажу часами, слушая шелестъ, эти звенящіе звуки и сухой трескъ стручковъ: совершаются таинственные роды деревъ, и новорожденныя сѣмена, отрываясь отъ материнскаго лона, впервые видятъ свѣтъ Божій и начинаютъ жить самостоятельной жизнью. Что-то будетъ съ ними? Теперь кончились родительскія заботы о нихъ... Созрѣла акація,—значитъ созрѣла и рожь: онѣ всегда созрѣваютъ дружно. Всюду начатки новой жизни...

Солнце закатывалось; закатилось. День кончился: на деревьяхъ воробьи стаями собирались уложиться на ночевку. Небо переливало перламутромъ,—расцвѣченное краснымъ, желтымъ,—словно затканное множествомъ слоевъ облачковъ. А края ихъ были нѣжно-фіолетовые, амethystовые. На огненномъ полѣ пылающаго неба четко виднѣлись верхи колоколенъ сосѣднихъ селъ. Деревушки—будто наляпали что-то,—какъ птичьи гнѣзда. Какой-то



шестѣ, казалось, воткнуто въ самое небо. Вѣтромъ приносило хлѣбный духъ зрѣлой ржи. Вспоминалось что-то знакомое,—вѣчно знакомое,—знакомое отъ далекой вѣчности,—вѣчно родное, дорогое и задушевно-зовущее.

Но небо блекло и выцветало, какъ уста умирающей. Небо умирало, и съ нимъ умирала вся надежда на лучшее будущее. Меркли и выцветали, какъ ланиты умирающей, всѣ благіе порывы и ожиданія. Съ края небосвода, едва-едва, вѣтромъ доносила тоскливая частушка:

«Послѣдній разъ, послѣдній часъ,  
послѣднее свиданіе.  
Мы скоро не увидимъ васъ,  
и близко расставаніе».

Толстая, непроницаемая, черная туча прикрывала небо и тяжелою завѣсою нависла надъ горизонтомъ. Потемняло. Оставалась только неширокая полоска аквамаринового, послѣ-закатнаго неба, упиравшаяся въ землю тоненькимъ золотымъ ободкомъ. Полоска сужалась и блѣднѣла. Наконецъ, тяжелый, точно срѣзанный край плотной тучи прихлопнулъ этотъ послѣдній просвѣтъ, ... какъ крышкою гроба.

И съ гнѣвомъ топнулъ я ногою: «Неужели же тебѣ не стыдно, несчастное животное, ныть о своей судьбѣ? Неужели ты не можешь отрѣшиться отъ субъективности? Неужели ты не можешь забыть о себѣ? Неужели,—о, позоръ!—, неужели не поймешь, что надо же отгаться объективному? Объективное, внѣ тебя стоящее, выше тебя стоящее—неужели же оно не увлечетъ тебя? Несчастный, жалкій, глупый! Ты хнычешь и жалуешься, словно кто-то обязанъ удовлетворять твоимъ потребностямъ. Да? Ты не можешь жить безъ того и безъ сего? Ну, и что жъ? Не можешь жить,—умирай, истеки кровью, а все же живи объективнымъ, не сходи на презрѣнную субъективность, не ищи себѣ условій жизни. Для Бога живи, а не для себя. Твердъ будь, закаленъ будь, объективнымъ живи, въ чистомъ горномъ



воздухѣ, въ прозрачности вершинѣ, а не въ духомѣ прѣющихъ долинѣ, гдѣ въ пыли роются куры и въ грязи валяются свиньи. Стыдно!».

Есть объективность; это—Бого-зданная тварь. Жить и чувствовать вмѣстѣ со всею тварью, но не тою тварью, которую испоганилъ человекѣ, а тою, которая вышла изъ рукъ Творца Своего; прозрѣвать въ этой твари иную, высшую природу; сквозь кору грѣха осязать чистое ядро Божіаго творенія.... Но сказать такъ—это все равно, что поставить требованіе возстановленной, т. е. духовной личности. И опять возникаетъ вопросъ о подвижничествѣ.

Вѣдѣ не посты и другіе труды тѣлесныя, не слезы и не добрыя дѣла—благо подвижника, а возстановленная въ цѣлости, т. е. уцѣломудренная личность. «Ничто,—говоритъ св. Меѳодій<sup>449</sup>—, ничто не зло по природѣ, но по способу пользованія дѣлается злымъ злое—тѣ фῦσεῖ κακὸν οὐδὲν ἐστὶ, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακὰ».

Нѣтъ въ человекѣ никакой реальности, которая была бы зломъ; но ложное употребленіе силъ и способностей, т. е. извращеніе порядка реальности, есть зло; напротивъ, цѣльность-цѣломудріе состоитъ, по слову св. Амвросія Медиоланскаго, «въ ненарушенной», «въ неповрежденной природѣ»: «*rudor virginis est intemerata natura*»<sup>450</sup>.

Зло есть не что иное, какъ духовное искривленіе, а грѣхъ—все то, что ведетъ къ таковому. Но наличность этого искривленія личности требуетъ своего рода ортопедіи, духовной ортопедіи. Эта-то ортопедія—узкій путь подвижничества въ разумѣ святыхъ отцовъ. «Не потому,—разсуждаетъ одинъ современный Епископъ<sup>451</sup>—, не потому необходимымъ явилось подвижничество, какъ совокупность извѣстнаго рода ограниченій и стѣсненій для достиженія нравственного совершенства, что этого требуетъ христіанство. Нѣтъ, христіанство требуетъ отъ человека только положительнаго, нравственного развитія, но только самъ-то человекѣ грѣшнѣй оказывается совершенно неспособнымъ прямо жить такъ, какъ требуетъ



этого христіанскій идеалъ, и принужденъ прибѣгатъ къ разнаго рода мѣрамъ для подавленія въ себѣ нажимаго грѣховнаго содержанія жизни, «сѣ потомъ лица ѣстѣ хлѣбъ небесный», какъ выражаются аскеты».

Духовная жизнь—это и естѣ спасеніе, дарованное Господомъ Іисусомъ Христомъ; подвижничество же—путь къ нему. Но тогда, чтобы понять не только задачу, ставимую подвигу, но и особенную его сущность, необходимо вникнуть нѣсколько въ тотъ распорядокъ органовъ жизни, который единственно справедливо можетъ быть названъ порядкомъ, т. е. цѣломудріемъ человека.

Можно съ разныхъ сторонъ подходитъ къ уясненію этого порядка, но вотъ, кажется, путь простѣйшій,—по крайней мѣрѣ, путь нагляднѣйшій.

Человѣкъ «данъ» намъ въ разныхъ смыслахъ. Но—прежде всего и первѣе всего онъ данъ тѣлесно,—какъ тѣло. Тѣло человека—вотъ что первѣе всего называемъ мы человекомъ.

Но что же такое тѣло?—Не вещество человѣческаго организма, разумѣемое какъ матерія физиковъ, а форму его, да и не форму внѣшнихъ очертаній его, а всю устроенность его, какъ цѣлаго,—это-то и зовемъ мы тѣломъ<sup>452</sup>.

Возможно, что самое слово «тѣло» родственно слову «цѣло»<sup>453</sup>, т. е. означаетъ нѣчто цѣлое, неповрежденное, въ себѣ законченное, *integrum*: а, по мнѣнію А. С. Хомякова, «тѣло» происходитъ отъ санскритскаго корня *тал*, *тил*—быть полнымъ, жирнымъ<sup>454</sup>, т. е., по древнему пониманію,—здоровымъ, крѣпкимъ.

Подобно этому греческое «σῶμα» со-коренно словамъ: *σᾶος*, *οῖος*—здравый, цѣлый; *σῶος*, *σῶς*—благополучный, здравый, спасенный; *σῶκος*—сильный, здоровый; *σάω*, *σῶζω*,—вѣрнѣе—*σῶζω*—лечу, излечиваю, спасаю; *σω-τήρ*—спаситель, цѣлитель. Сопоставляя *σῶμα* съ *σωτήρ* и съ *σῶζω*, мы можемъ сказать, что эти слова относятся другъ къ другу, какъ результатъ или орудіе дѣйствія (*ἐνέργημα*, *effectus*, *vis*) къ дѣйствующему (*ὁ ἐνεργῶν*, *auctor*) и къ процессу дѣйствованія (*ἐνεργέω*). А т. к. окончаніе *τήρ* равносильно окончанію *της*, то можно, даѣе, написать сложное отношеніе:

*σῶμα: σωτήρ: σῶζω=ποίημα: ποιητής: ποιέω=κτίσμα: κτιστής: κτίζω κτλ*<sup>455</sup>.



Такимъ образомъ, *σῶμα* обозначаетъ нѣчто пассивное, нѣкоторое произведеіе, имѣющее въ себѣ цѣлѣность и неповрежденность.

Тѣло—нѣчто цѣлое, нѣчто индивидуальное, нѣчто особое. Тутъ не мѣсто доказывать, что индивидуальность пронизываетъ собою каждый органъ тѣла и что поэтому есть какая-то, вполне несомнѣнная, хотя, быть можетъ, и неуловимая для формулъ характерологіи, какъ науки,—есть какая-то связь, какое-то соотвѣтствіе между тончайшими особенностями строенія органовъ и малѣйшими извивами личной характеристики. Черты лица; строеніе черепа; линіи ладоней и ступней; форма рукъ и пальцевъ; тембръ голоса, выражающій мельчайшія особенности въ строеніи голосовыхъ органовъ; почеркъ, запечатлѣвающій тончайшія особенности мышечныхъ сокращеній; вкусъ и идіосинкразіи, показывающіе въ какихъ именно веществахъ и возбужденіяхъ нуждается данный организмъ, т. е. чего ему не хватаетъ, и т. д. и т. д.—вездѣ тутъ за безличнымъ веществомъ глядитъ на насъ единая личность. Въ тѣлѣ повсюду обнаруживается его единство. И потому, чѣмъ болѣе вдумываемся мы въ понятіе «человѣческаго тѣла», тѣмъ настойчивѣе заявляетъ себя необходимость отъ онтологической периферіи тѣла итти къ онтологическому его средоточію, т. е. къ тому тѣлу, которое дѣлаетъ единствомъ это многообразіе органовъ и дѣятельностей, къ тому тѣлу, безъ котораго ко всѣмъ этимъ органамъ примѣнимо лишь понятіе *ὁμοιομοσία*, но никакъ не *ὁμοουσία*. Этотъ-то корень единства тѣла, это тѣло въ тѣлѣ, это тѣло по преимуществу, это собственно тѣло и занимаетъ насъ. То, что обычно называется тѣломъ,—не болѣе какъ онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежитъ мистическая глубина нашего существа. Въдѣ и вообще все то, что мы называемъ «внѣшней природой», вся «эмпирическая дѣйствительность», включеніемъ сюда нашего «тѣла», это—только поверхность раздѣла двухъ глубинъ бытія: глубины «Я» и глубины «не-Я», и потому нельзя сказать, принадлежитъ ли наше «тѣло» къ Я или къ не-Я<sup>456</sup>.



Что же можно сказать о строении истинного нашего тѣла?—Пусть намѣчающая очертанія его оболочка, пусть «тѣло» эмпирии укажетъ его органы и особенности его строения.

Прежде всего замѣчается симметрия верхней и нижней части тѣла,—такъ называемая гомотипія «верхняго» и «нижняго» полюсовъ. Низъ человѣка—какъ бы зеркальное отраженіе верха его. Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система, даже болѣзни верхняго и нижняго полюса и дѣйствіе медикаментовъ оказываются полярно сопряженными<sup>557</sup>. Но, разъ такъ, то не означаетъ ли это соотвѣтствіе, что онтологическимъ средоточіемъ тѣла служитъ не та или другая конечность, а—центръ гомотипіи, т. е. срединная часть человѣка. Какая?—Уже поверхностный взглядъ указываетъ естественное расчлененіе человѣческаго тѣла на голову, грудь и животъ, причемъ каждая изъ частей, взятая какъ цѣлое, можетъ быть принимаема за единственный органъ. Въ животѣ сосредоточиваются отправленія питательныя и воспроизводительныя, въ груди—чувствованія и, наконецъ, въ головѣ—жизнь сознанія.

Нервная система,—это, въ плоскости эмпирии, ближайшимъ образомъ наше тѣло—,—нервная система имѣетъ въ этихъ трехъ органахъ свои центры и, насколько можно догадываться при современномъ состояніи знанія, эти центры суть именно центры указанныхъ выше дѣятельностей<sup>558</sup>. Но тѣло—не въ нихъ, а въ томъ, что жизнь каждаго изъ органовъ,—головы, груди и живота—,соотвѣтственной тренировкой можетъ быть углублена, и тогда человѣкъ бываетъ мистикомъ соотвѣтственнаго органа. Правильное развитіе всѣхъ органовъ, подъ главенствомъ того, съ которымъ по преимуществу связана человѣческая личность, т. е. груди,—такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, какъ въ богатой средѣ церковности. Всякая же иная мистика, хотя и даетъ углубленіе, однако нарушаетъ равновѣсіе личности, ибо, не способное питаться богатствомъ, зерно души, проростая



не въ нѣдра Пресвятой Троицы, а куда-то вбокъ, засыхаетъ и гибнетъ. Такова мистика живота, т. е. мистика оргіастическихъ культовъ древности и современности и отчасти—католицизма; такова же и мистика головы, или йога, распространенная въ странахъ Восточныхъ, особенно въ Индіи, и внесенная въ европейскій міръ оккультистами разныхъ толковъ и, въ особенности, теософами<sup>459</sup>.

Только мистика средоточія человѣческаго существа, мистика первымъ дѣломъ открывающая доступъ въ чело-вѣка благодати, питающей нѣдра его, только эта мистика исправляетъ личность и даетъ ей возрастать отъ мѣры въ мѣру. Всякая же иная мистика необходимо увеличиваетъ и безъ того нарушенное равновѣсіе жизни и въ концѣ извращаетъ естество грѣховнаго чело-вѣка.

Въ томъ-то и опасность «прелести» или ложной мистики, что, чѣмъ болѣе и чѣмъ добросовѣстнѣе старается работать надъ собою впавшій въ нее чело-вѣкъ, тѣмъ хуже для него, и только сквернѣйшее паденіе можетъ, заставитъ его опомниться и начать разрушать то, что онъ столь старательно строилъ. Подобно тому, какъ путникъ, направившійся по ошибочной дорогѣ, чѣмъ болѣе будетъ спѣшитъ, тѣмъ далѣе уйдетъ отъ своей цѣли, такъ же точно и подвижникъ, ушедшій съ пути церковности, погибнетъ отъ своего же подвижничества. Не даромъ же старцы духовные предупреждаютъ новоначальныхъ: «Не бойся никакого грѣха, не бойся даже блуда, ничего не бойся; но бойся молитвы и подвиговъ».

Итакъ, мистика церковная есть мистика груди. Но центромъ груди издревле считалось сердце, по крайней мѣрѣ органъ, называвшійся этимъ именемъ. Если грудь—средоточіе тѣла, то сердце—средоточіе груди. И къ сердцу издревле обращалось все вниманіе церковной мистики.

«Кто читаетъ съ надлежащимъ вниманіемъ слово Божіе,—такъ начинаетъ свою знаменитую статью о сердцѣ П. Д. Юркевичъ<sup>460</sup>—, тотъ легко можетъ замѣтить, что во всѣхъ священныхъ книгахъ и у всѣхъ богодухновенныхъ



писателей сердце человеческое разсматривается, какъ средоточіе всей тѣлесной и духовной жизни человѣка, какъ существеннѣйшій органъ и ближайшее сѣдалище всѣхъ силъ, отправленій, движеній, желаній, чувствованій и мыслей человѣка со всѣми ихъ направленіями и отпѣнками». Нельзя, вмѣстѣ съ нѣкоторыми, видѣть въ текстахъ, упоминающихъ слово сердце, «случайный образъ слововыраженія, которымъ будто не управляла опредѣленная мысль». Сердце—не аллегорія, а тавтологія<sup>461</sup>. «Простое чтеніе священныхъ текстовъ, если только мы не будемъ ихъ перетолковывать по предзанятымъ идеямъ, убѣждаетъ насъ непосредственно, что священные писатели опредѣленно и съ полнымъ сознаніемъ истинны признавали сердце средоточіемъ всѣхъ явленій человеческой тѣлесной и духовной жизни»<sup>462</sup>. «Священные писатели знали о высокомъ значеніи головы въ духовной жизни человѣка; тѣмъ не менѣе, повторяемъ, средоточіе этой жизни видѣли въ сердцѣ. Голова была для нихъ какъ бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится въ сердцѣ»<sup>463</sup>. Священное Писаніе даетъ «совершенно опредѣленную мысль, что голова имѣетъ значеніе органа посредствующаго между цѣлостнымъ существомъ души и тѣмивліянiями, какія оно испытываетъ со внѣ или свѣше, и что при этомъ ей приличествуетъ достоинство правительственное въ цѣлостной системѣ душевныхъ дѣйствій»<sup>464</sup>.

Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни,—цѣломудріе—, опредѣляется какъ чистота сердца. «Сердце чисто созижди во мнѣ Боже, и духъ правъ обнови во утробѣ моей» (Пс 50:12)—воззвалъ Псалмопѣвецъ, и, вслѣдъ за нимъ, взываетъ всякій вѣрующій. Но, по свойству еврейскаго параллелизма, вторая половина прошенія есть синонимическое усиленіе первой: «обнови»—это то же, что «созижди», и «въ утробѣ моей»—то же, что «во мнѣ», «правъ»—то же, что «чисто», и «духъ»—то же, что «сердце». Полученные выводы подтверждаются и лингвистикою. Сердце—это очагъ духовной жизни нашей, и одухо-



творитѣся—это значитѣ не иное что, какѣ «устроиѣ», какѣ «ублагоустроиѣ», какѣ «уцѣломудритѣ» свое сердце.

Вѣ индо-европейскихъ языкахъ<sup>465</sup> слова, выражающія понятіе «с е р д ц е», указуютѣ самымѣ корнемѣ своимѣ на понятіе центральности, серединности. Какѣ русское сердце, такѣ и сокоренныя ему: *бѣлорусское* сердце, *малорусское* сердце, *чешское* srdce, *польское* serce, *sierce* и т. п.,—форма уменьшительная,—отѣ существительнаго с е р д о. Корень слова с е р д о образуетѣ слова: *старославянское* сredo, *древне-русскія*: середѣ и сereдѣ—середина, середѣ—посреди (предлогѣ и нарѣчіе), *русскія*: серега, среда, середина, середній, средство, по-средникѣ, сердце-в-ин-а и др., и всѣ они выражаютѣ идею нахождения или дѣйствования «в н у т р и», «м е ж д у», вѣ противоположность нахожденію «в н ѣ», «з а п р е д ѣ л а м и» извѣстной области. Сердце, такимѣ образомѣ, обозначаетѣ собою нѣчто центральное, нѣчто внутреннее, нѣчто среднее,—органѣ, который является сердцевиною живого существа, какѣ по своему мѣсту, такѣ и по своей дѣятельности. Эта этимологія объясняетѣ слово-употребленіе<sup>466</sup> «с е р д ц е» вѣ значеніяхъ, не имѣющихъ ничего общаго ни съ анатомическимѣ, ни съ нравственнымѣ или психологическимѣ его смысломѣ. «Народѣ нерѣдко с е р д ц е м ѣ зоветѣ ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, гдѣ брюшной мозгѣ, большое сплетеніе нервовѣ»<sup>467</sup>. Повидимому и Библия и древней письменности разныхъ народовѣ тоже свойственно такое слово-употребленіе, и смыслѣ его углубляется, если вспомнитѣ, что находящееся подѣ ложечкой солнечное сплетеніе симпатической нервной системы оккультистами признается за нервный центрѣ мистической дѣятельности<sup>468</sup>, а физиологами-позитивистами безусловно признано за центрѣ разныхъ органическихъ функций, вродѣ секреторной и т. д.<sup>469</sup>.

«С е р д ц е» принимаетѣ иногда значеніе: «нутро, нѣдро, утроба, средоточіе, нутровая середина», такѣ что говорится «с е р д ц е з е м л и», вмѣсто нутро земли, «сердце дерева» (ср. французское coeur d'un arbre) и «сердце пера»—вѣ смыслѣ «средины толщи» ихъ. Подобнымѣ же образомѣ можно слышатѣ выраженія: «сердечко яблока», т. е. гнѣздо, сѣмена вмѣстѣ съ кожухомѣ; «с е р д ц е в и н а дерева», т. е. срединная мякоть вѣ деревѣ, проходящая какѣ бы жилою отѣ корня, до самой вершинѣ; «сердцевина камня», ядро гдѣ оно есть, особаго вида или состава камень внутри другого; «соляная сердцевина» вѣ горной соли (Илецкѣ), чистыя гранки, прозрачныя какѣ стекло, лежатѣ гнѣздами; кремневый голѣшѣ вѣ мѣловой толщѣ, или, на казан-



скомъ нарѣчїи, сердце. Поэтому же сердечникомъ называется всякій стержень, влагаемый въ стволъ, въ дыру; болтъ, пропускаемый сквозъ переднюю подушку и ось повозки, на которомъ вращается передокъ; шворень, штырь, курокъ; желѣзный стержень съ шаромъ, для образованія пустоты, при отливкѣ пустотѣлыхъ артиллерійскихъ снарядовъ; или, еще, мягкое желѣзо, образующее электро-магнитъ и помѣщаемое внутри намотки, напримѣръ, въ динамо-машинахъ, «сердечникъ электромагнитовъ» или «сердечникъ барабана».

Обратимся теперь къ языкамъ семитскимъ, преимущественно къ еврейскому. Въ русскомъ переводѣ Библии словомъ «с е р д ц е» передается понятіе, выражаемое по еврейски словомъ לב libb, соответствующимъ ассирійскому libbu, арамейскому ܠܒ; эвѣотскому לבב, арабскому лубб и т. д., или словомъ לבב libab, а въ арамейскомъ לבב<sup>470</sup>.

Слова эти происходятъ отъ לבב. Но глаголъ לבב, встрѣчаясь лишь въ формахъ нифаль и пїель, въ формѣ каль не употребляется, такъ что объ основномъ значеніи לבב можно лишь строить догадки<sup>471</sup>. Правда, высказывавшійся предположенія не исключаютъ другъ друга и могутъ быть объединены. Это объединеніе происходитъ наиболѣе естественно, если въ основу положитъ гипотезу Фюрста<sup>472</sup>, къ тому же болѣе вѣроятную, ибо она находитъ себѣ параллель въ этимологіи индо-европейскихъ словъ, означающихъ «с е р д ц е».

По мнѣнію Фюрста, глаголъ לבב имѣетъ первымъ своимъ значеніемъ, переходнымъ: укутывать, завертывать, обвертывать, обвинять, покрывать, а вторымъ, переходнымъ: пылать, горѣть, тлѣть, быть накаленнымъ. Переходное значеніе доказывается параллелями: арабская языка: йалава покрываетъ,—отсюда йалав кожа, мѣхъ, щитъ; паффа convolvit, свернулъ,—глаголъ равносильный еврейскому 𐤒𐤏 завертывать; Сирскими: паф., прикрываетъ, откуда 𐤒𐤏𐤁𐤍 вѣки (глазъ), т. е. кожи, покровы и др. Отсюда понятно, что глаголъ לבב дѣйствительно могъ бы означать pinguis fuit, былъ жиренъ, какъ указываетъ Гезеній<sup>473</sup>, ибо быть жирнымъ и значитъ быть окруженнымъ, быть, какъ бы, укутаннымъ жиромъ. Точно также понятно и то, что рассматриваемый глаголъ могъ бы имѣть значенія «держанія на чемъ-нибудь, крѣпкаго приставанія къ чему-нибудь, прицѣпленія вьющагося растенія къ деревьямъ»,—откуда затѣмъ «обворачиваться, обвиняться»<sup>474</sup>.



Слово **לב** происходит именно отъ этого, переходнаго, значенія глагола **לבב**, такчто означаетъ собою нѣчто по-крытое, окруженное органами и частями тѣла и, потому, со-крытое въ глубинѣ тѣла и, значитъ, центральное, центръ тѣла, срединный органъ тѣла. Сюда же примыкаютъ и другія объясненія. Сердце—«жирное», въ томъ смѣслѣ, что оно окружено толщами тѣла. Сердце—«обвитое», опять таки въ томъ значеніи, что оно—«внутренность, грудью и т. д. сокрытая, какъ бы завернутая». Поэтому арабское слово лубб говорится объ укутанномъ скорлупою или мякотью, орѣховомъ или миндальномъ ядрѣ; арабское 'лубуб зерно плода (ср. наше «х а л в а», сладость изъ толченыхъ орѣховыхъ ядер<sup>175</sup>), пабаб и паббаг—грудная клѣтка (Brustknöchen). Слѣдовательно, еврейское **לב**, арабское лубб и т. д. означаютъ внутреннѣйшую точку, какъ твердую» точку, какъ «ядровую» точку.

Этою этимологіею слова **לב** хорошо объясняются, почему св. Писаніе говоритъ иногда о «сердцѣ», т. е. о средоточіи, о центральныхъ по значенію или по положенію пунктѣ или области неогушевленныхъ существъ міра,—о «сердцѣ неба»: **עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם** до глуби небесъ (Вт 4 11); о «сердцѣ моря»: **בְּלֵב יָם** ты ввелъ меня въ пучину, въ сердце моря: (Исх 15 8, «пѣснь Мойсея»); «огустѣли пучины въ сердцѣ моря — **בְּלֵב יָם**» (Іон 2 4) и, какъ отраженіе гебраистическаго образа выраженія у Мѣ 12 10 о «сердцѣ земли»; **בְּלֵב דָּהֲלָה** «въ середину дуба» или, точнѣе,—въ вѣтвяхъ, въ чащѣ вѣтвей теревинеа (2 Сам 18 14).

Очищеніе сердца даетъ общеніе съ Богомъ, а общеніе съ Богомъ выпрямляетъ и устрояетъ всю личность подвижника. Какъ бы растекаясь по всей личности и проникая ее, свѣтъ Божественной любви освящаетъ и границу личности, тѣло, и отсюда излучается во внѣшнюю для личности природу. Чрезъ корень, которымъ духовная личность уходитъ въ небеса, богатъ освящаетъ и все окружающее подвижника и вливается въ нѣдра всей твари. Тѣло, эта общая граница человѣка и прочей твари, соединяетъ ихъ воедино. Поэтому, если отпавшій отъ Бога человѣкъ увлекъ за собою всю тварь и, извративъ свое естество, извратилъ и чинъ всей природы, то, возстановляемый Богомъ, онъ вноситъ первозданный лагъ и строй въ тварь, которая совокупно «стенаетъ и мучится доннѣ» (Рим 8 22)



и «сб надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ» (Рим 8 19). Человѣкъ связанъ своимъ тѣломъ со всею плотію міра, и связъ эта такъ тѣсна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны.

Самый завѣтъ Божій заключенъ былъ Богомъ въсб не съ человекомъ только, а со всею тварью<sup>476</sup>. Въ завѣтъ Бога съ Ноемъ (Быт 9) со всею возможною опредѣленностью многократно повторяется эта мысль.

8. «И сказалъ Богъ Ное и сынамъ его съ нимъ такъ:

9. «Вотъ, Я поставляю завѣтъ Мой,—**אֶתְּבְרִיתִי** 'эт-б,рити—, съ вами и съ потомствомъ вашимъ послѣ васъ.

10. «И со всякою душою живою, которая съ вами, съ птицами, со скотами и со всѣми звѣрями земными, которые у васъ, отъ всѣхъ вышедшихъ изъ ковчега до всѣхъ животныхъ земныхъ;

11. «Я поставляю завѣтъ Мой, —'эт-б,рити—, съ вами что не будетъ болѣе истреблена всякая плотъ водами потопа, и не будетъ уже потопа на опустошеніе земли».

12. И сказалъ Богъ: «Вотъ знаменіе завѣта—**אֶתְּבְרִיתִי** **לְנֶפֶשׁ** зот 'от габб,рит —, который я поставляю между Мною, и между вами, и между всякою душою живою, которая съ вами, въ роды навсегда:

13. «Радугу Мою полагаю на облакъ, чтобы она была знаменіемъ завѣта между Мною и между землею.

14. «И будетъ, когда Я наведу облако на землю: то явится радуга въ облакъ.

15. «И Я вспомню завѣтъ Мой,—эт-б,рити—, который между Мною и между вами, и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будетъ болѣе вода потопомъ на истребленіе всякой плоти.

16. «И будетъ радуга въ облакъ, и Я увижу ее, и вспомню, завѣтъ вѣчный,—**בְּרִיתִי בְּעוֹלָם** б,рит'олам—, между Богомъ и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на землѣ».

17. И сказалъ Богъ Ное: «Вотъ знаменіе завѣта,—б,рити—, который Я поставилъ между Мною и между всякою плотію, которая на землѣ»».

Тутъ замѣчательно совершенное тождество формулы Божьяго завѣта съ человѣчествомъ и съ прочею тварью<sup>477</sup>. Это—не два различныхъ завѣта, это одинъ завѣтъ со



всѣмъ міромъ, разсматриваемымъ какъ единое существо, возглавляемое человѣкомъ. Самое слово «завѣтъ»—*ברית* б,рит —, неоднократно повторяемое въ этихъ десяти стихахъ, встрѣчается въ Библии еще въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о завѣтѣ Бога съ человѣкомъ <sup>478</sup>.

Если извращеніе человѣческой природы влечетъ за собою извращеніе всей твари, а устройство человѣка—устройство и твари, то у насъ рождается вопросъ о конкретныхъ чертахъ этой оцѣломудренной твари, т. е. тѣхъ начатковъ райскаго состоянія, которыхъ достигаетъ подвижникъ уже теперь, въ этой жизни, до всеобщаго измѣненія міра. Но, чтобы отчетливѣе уразумѣть сущность этого земного рая подвижниковъ, этой мистики сердца, должно припомнить, что извращеніе, даваемое ложною мистикой, смѣщеніе центра существованія человѣческаго можетъ быть двоякаго типа. Либо это—мистика головы, мистическое переразвитіе ума, питаемого не благодатію отъ сердца, а питающагося самостоятельно, гордостію бѣсовскою, и лжеименнымъ знаніемъ питающагося охватить всѣ тайны земли и неба; либо, наоборотъ, это—мистическое переразвитіе органической жизни, мистика чрева, опять таки получающаго источники жизни не отъ источающаго духовности сердца, а отъ бѣсовъ, нечистотою. И тамъ и тутъ личность не является цѣльною, но—раздробленною и извращенною, безъ центра. Воздержаніемъ горделиваго ума отличается подвижникъ отъ мистиковъ перваго типа; обузданіемъ похотливаго чрева—отъ мистиковъ типа послѣдняго. Все, чѣмъ живетъ подвижникъ, возникаетъ у него не самопроизвольно въ томъ или другомъ отдѣльномъ органѣ, а въ живомъ средоточіи его существа, въ сердцѣ, и возникаетъ здѣсь подъ благодатнымъ воздѣйствіемъ Духа Утѣшителя. Возникшее же въ средоточіи всего существа, очищенномъ благодатію, жизненное движеніе естественно, (—а не противоестественно, какъ у лже-мистиковъ—) распространяется по органамъ жизнедѣятельности, и потому всѣ они дѣйствуютъ согласно и сообразно другъ другу <sup>479</sup>.



Онѣ существенно связанѣ со всею тварью и не чуждается ничего, свойственнаго твари; но у него, въ его ощущеніи твари, нѣтъ похоти. Онѣ глубоко проникаетѣ въ тайны неба и земли, и не лишенѣ вѣдѣнія ихѣ, но у него, въ его познаніи тайнѣ, нѣтъ горделивости. Дурная безконечность необузданности, какѣ въ мѣрѣ матеріальномѣ, такѣ и въ мѣрѣ интеллектуальномѣ, безусловно изгнана изѣ него, ибо она подсѣчена въ самомѣ корнѣ своемѣ, въ сердцѣ. У него нетлѣнное тѣло и нетлѣнный умѣ. И, мало того, даже недухоносные люди отѣ подвижника получаютѣ силы для лучшаго отношенія къ твари.

Одухотворенный подвижникѣ какѣ бы воспаряетѣ надѣ естествомѣ. «Кто изѣ людей сильныхѣ,—говоритѣ Макарій Великій,<sup>480</sup>—или мудрыхѣ, или благоразумныхѣ, пребывая еще на землѣ, восходилѣ на небо и тамѣ совершалѣ дѣла духовныя, созерцая красоты духа? А теперь кто-либо, по наружности нищій, нищій до крайности и униженный и даже вовсе незнаемый сосѣдями, повергается ницѣ лицомѣ своимѣ предѣ Богомѣ и, путеводимый Духомѣ, восходитѣ на небо и съ несомнѣнной увѣренностью въ душѣ наслаждается тамошними чудесами». А, по словамѣ Никиты Стифата<sup>481</sup>, «когда кто соглается причастнымѣ Духа Святого и силу Его познаетѣ изѣ неизреченнаго нѣкоего Его въ себѣ дѣйства и благоуханія, которое ощутимо обнаружится даже и въ тѣлѣ, тогда въ предѣлахѣ естества пребываетѣ таковый не можетѣ--- не чувствуетѣ онѣ ни голода, ни жажды, ни другихѣ нуждѣ естества». Онѣ преображается, и всѣ свойства естества его мѣняются. «Имѣющій богатѣ,—говоритѣ преп. Макарій Великій<sup>482</sup>—, имѣетѣ иной умѣ, иной смыслѣ, и иную мудрость, нежели какова мудрость мѣра сего». Онѣ—во всемѣ иной, онѣ—инокѣ. Самое иночество есть ничто иное, какѣ духовность, и духовность не можетѣ не бытъ иночествомѣ. И тутѣ, для иногоческаго сознанія инымѣ дѣлается и весь мѣрѣ. Уходя отѣ мѣрской жизни инокѣ предается жизни мѣровой.



«По внутреннему настроению души,—говоритъ Никита Стифатъ <sup>483</sup>—, изменяется естество вещей»; «кто достигъ истинной молитвы и любви,—свидѣтельствуемъ онъ же <sup>484</sup>—, тотъ не имѣетъ различенія вещей, не различаетъ праведнаго отъ грѣшнаго, но всѣхъ равно любитъ и не осуждаетъ, какъ и Богъ сіяетъ солнце и дождитъ на праведныя и неправедныя». Благословляя вселенную, подвижникъ всюду и всегда видитъ въ вещахъ знаменія Божіи и Божіи писмена; всякое твореніе для него—лѣствица, по которой ангелы Божіи нисходятъ въ земную югерь; все долѣе—отображеніе горняго. Вся природа — «книга» для него, какъ сказалъ про себя преп. Антоній Великій <sup>485</sup>.

Обратимся же къ разбясненію,—на нѣкоторыхъ историческихъ примѣрахъ—, положеній згѣсѣ высказанныхъ.

Впрочемъ, я вовсе не льщу себя надеждою выяснитъ взаимно-отношеніе Вѣчной Истины и опытной данности, насъ окружающей. Тутъ—такое обиліе матеріала, что не знаю, какъ взяться за згѣло, какіе типическіе образцы выбрать. Придется лишь набрасывать, слегка обрисовывать предметъ отгѣльными черточками и точками. Но я и не гонюсѣ даже за приблизительною полнотою.

Начну прямо съ нѣ котораго положенія, которое, вѣроятно, идетъ вразгѣзъ съ современными взглядами,—особенно со взглядами мнящихъ себя защитниками религіознаго значенія твари <sup>486</sup>. А именно: только въ христіанствѣ тварь получила свое религіозное значеніе, только съ христіанствомъ явилосѣ мѣсто для «чувства природы» <sup>487</sup>, для любви къ человѣку и для вытекающей отсюда науки о твари: «Новѣйшее естествознаніе, какимъ бы парадоксомъ это ни звучало, обязано своимъ происхожденіемъ христіанству»,—говоритъ Э. дю-Буа-Реймонъ <sup>488</sup>.

«Все полно боговъ—*πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*» <sup>489</sup>—таково основное положеніе язвчества. Можетъ показатсѣ страннымъ, но все таки скажу, что это положеніе звучитъ безбожно и безмѣрно, аеистически и акосмически заразъ:



какъ говоритъ св. Аѳанасій Великій <sup>490</sup>, «многобожіе есть безбожіе, многоначаліе — безначаліе».

Все полно боговъ. Но, во первыхъ, что же такое это «все» само о себѣ? Если взять тотъ предѣлъ, къ которому стремилось внѣ-христіанское міровоззрѣніе; если взять реченіе въ его тенденціи, въ его устремленіи,—а лишь предѣлъ, лишь тенденція и есть въ немъ опредѣленное, обсуждаемое, закрѣпляемое въ словѣ—, то «все»—только феноменъ, — феноменъ, лишенный подлинной реальности. Оно — видимость, «кожа», по выраженію Фр. Ницше <sup>491</sup>. Оно—прекрасная форма и только. Но въ самомъ немъ нѣтъ ничего,—лучше сказать—, у него нѣтъ «самого». Все—мыльный пузырь, разрѣшающійся въ каплю грязной воды. Въ богатнаго сознанія нѣтъ постиженія личности, а потому все полу-реально и, при остромъ приглядываніи, таетъ въ ничто <sup>492</sup>.

«Но,—говорятъ—, хотя оно не имѣетъ цѣнности само о себѣ, хотя цѣнно въ немъ лишь наше эстетическое воспріятіе его, лишь голая субъективность, но зато въ немъ—богъ». Да богъ ли? А не притаившійся ли за прекрасною формою демонъ? Развѣ только позднѣйшая полемика съ христіанствомъ—она одна—придала слову *δαίμων* его современный, отрицательный смыслъ?—Конечно нѣтъ.

Эти многочисленныя демоническія существа были для античнаго человѣчества прежде всего страшны, какъ и сейчасъ страшны и демоничны они для всякаго безблагодатнаго сознанія, во всякой внѣ-христіанской религіи, какъ страшны «духи» спиритовъ и тѣмочисленныя «божества» сѣвернаго буддизма. Страхъ и трепетъ окружали человѣка; сами боги были демоничны, и связъ съ богами, *re-ligio*, сводилась въ существѣ своемъ къ *δεισιδαιμονία*, къ бого- или, точнѣе, къ демоно- боязненности и къ вытекающимъ отсюда стремленіямъ магически заклясть недоброжелательнаго демона <sup>493</sup>: *Timor fecit primos deos*, и древній человѣкъ втайнѣ чувствовалъ, что чтитъ не боговъ, а демоновъ. Какъ сейчасъ, такъ и всегда безблагодатная религія роковымъ образомъ переро-



ждалась въ темную магію. Это — безспорное ощущение во всякой безблагодатной религіи, и говоритъ «вообще о религіи», какъ о чемъ-то однородномъ, можетъ только тотъ, кто ни одной религіи не переживалъ конкретно. Благодатная вѣра и безблагодатная религія, сколько бы общихъ чертъ въ своемъ идейномъ содержаніи и своемъ культѣ онѣ ни имѣли, въ ощущеніяхъ, въ устроеніяхъ души онѣ до такой степени разнородны и непроницаемы другъ для друга, что кажется даже нескладнымъ называть ту и другую однимъ терминомъ «религія».

Но если даже кто и не пережилъ этой качественной однородности безблагодатной религіи, тотъ, хотя бы отвлеченно, долженъ признать демоничность безблагодатнаго человѣчества. Иначе не объяснитъ его — или открытой подавленности, или «трагическаго оптимизма». Вѣдь, что такое этотъ «оптимизмъ», какъ ни натянутая (—«концами губъ» —) улыбка раба, который боится показать своему властелину, что боится его, потому что это могло бы навлечь гнѣвъ, — боится самою своею боязнью вызвать гнѣвъ, — страшится страха своего. — Формы — прекрасны, но развѣ — тайна для древняго человѣка, что

«подъ ними Хаосъ шевелится»?

Лишь идея Судьбы, въ сущности враждебной богамъ-демонамъ, мерцала, быть можетъ, не то смутнымъ воспоминаніемъ утеряннаго, не то далекимъ предчувствіемъ грядущаго единобожія.

Скованный страхомъ, древній человѣкъ могъ обратитъ всѣ силы свои на «кожу» вещей и на ея воспроизведеніе. Характеръ древняго искусства показываетъ, что древній человѣкъ нисколько не любилъ «души» вещей и опасался проникать за очертанія «кожи»: вѣдь, тамъ находилъ онъ хаосъ и ужасъ. Не имѣя защиты, онъ обращается за помощію къ одному изъ демоновъ же, а затѣмъ, отъ страха, старается «закутаться съ головою въ одеяло и уснуть». «Лучше не глядѣть» — таковъ лозунгъ древней культуры, забывающей въ «оптимизмѣ», — такомъ же оптимизмѣ,



какъ и оптимизмъ опіофага или гашишиста. Наука, при этомъ, возможна формальная: геометрія, отчасти астрономія и т. п. Но реальная наука невозможна, ибо какъ же изучать хаосъ, да и кто дерзнулъ бы проникать его пытливымъ взглядомъ? Смѣлость человѣка раздражаетъ и беспокоитъ демоновъ, они не вѣряютъ его любознательности и не любятъ, когда онъ старается открыть то, что они закрыли отъ его взоровъ злато-тканымъ покровомъ красоты. Даже независимый умъ Аристотеля не далеко ушелъ отъ этой основной стихіи древней религіи: Любовь между богами и человѣкомъ, какъ между существами разнородными, невозможна, — утверждаетъ Стагиритъ <sup>494</sup>. Любовь невозможна! — таково осознаніе своего бого-пониманія у всей древности; и если въ послѣдствіи римская философія (Цицеронъ, Сенека и др.) пыталась говорить иное, то она, несомнѣнно, сходила тѣмъ съ античной религіозной почвы, измѣняла духу и исконнымъ началамъ древняго бого-представленія. Весьма возможно, что тутъ въ ней начинается свѣтитъ свѣтъ съ Востока.

Два чувства, двѣ идеи, двѣ предпосылки необходимы были для возможности возникновенія науки: во первыхъ, чувство и идея, имѣющія своимъ содержаніемъ законное единство твари (въ противоположность съ капризнымъ произволомъ демоновъ, наполняющихъ собою «все»); во вторыхъ, чувство и идея, утверждающія полную реальность твари, какъ таковой. Только онъ далъ бы возможность безбоязненнымъ, прямымъ взоромъ проникать въ глубь ея, доверчиво подходитъ вплотную къ ней и радостно любитъ ее.

Необходимо было ввести въ сознаніе, — богословски выражаясь —, два догмата, а именно: догматъ о провидѣніи Единого Бога и догматъ о твореніи міра Благимъ Богомъ, т. е. о дарованіи твари собственнаго и самостоятельнаго бытія. Провидѣніе Божіе и свобода твари составляютъ, въ своей антиноміи, одинъ догматъ, — догматъ о любви Божіей къ твари, имѣющій свою основу въ идеѣ о Богъ-Любви, т. е. о Тріединствѣ Божества. Эта антиномія,



во всей своей рѣшительности, является основою современной науки; в н ѣ е я—н ѣ т ѣ н а у к и. Такимъ образомъ, если ранѣе было показано, что догматъ Троичности—исходное начало философіи, то теперь открывается, что онъ служитъ правиломъ и для построенія науки.

Объ идеи, лежащія въ условіяхъ существованія науки, по преимуществу же первая, были въ ветхо-завѣтныхъ книгахъ Библіи.

«Моноотеизмъ іудейской и христіанской религіи,—говоритъ Христофоръ Зигвартъ <sup>49</sup> —, создали благоприятную почву для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей общіе законы міра науки. На самомъ дѣлѣ, какую иную форму могла вначалѣ принять идея, что небо и земля объемлются одною мыслію, что человѣкъ призванъ понять эту мысль,—какъ ни форму вѣры въ Одного Творца, Который создалъ небо и землю, Который сотворилъ человѣка по Своему образу и подобію? Въ какой иной формѣ можно было высказать съ болѣею рельефностію ту мысль, что ничто не случайно, и что вещи въ мірѣ не перекрещиваются по запутаннымъ путямъ по волѣ слѣплого случая,—какъ ни въ формѣ мысли о Провидѣніи, помимо Котораго даже волосъ не упадетъ съ головы человѣческой?»

Единство твари,—не стихійное единство безразличія, но органическое единство стройности—, таково предусловіе науки. Это понято еврейскими истолкователями Слова Божія. «Знай,—говоритъ Маймонидъ въ концѣ XII-го вѣка—, что вся вселенная, т. е. самая верхняя сфера со всѣмъ въ ней заключающимся, есть ничто иное, какъ индивидуальное цѣлое, подобное индивидуамъ Симеону и Рувиму, и различіе находящихся въ ней существъ подобно различію органовъ какого-либо индивида человѣческаго рода. И какъ Рувимъ, напримѣръ, составляетъ отдѣльную личность, сложенную изъ различныхъ частей, какъ-то: изъ мышцъ, костей, кровеносныхъ сосудовъ, различныхъ органовъ, жидкостей и газовъ—такъ и вселенная состоитъ изъ сферъ, четырехъ элементовъ и происходящихъ отъ нихъ соединеній». Далѣе Маймонидъ проводитъ въ подробностяхъ выставленную имъ аналогію микро- и макро-косма. «Такимъ образомъ,—подводитъ онъ итогъ своимъ разсужденіямъ—, должно представлять себѣ вселенную однимъ живымъ инди-



видомъ, движущимся посредствомъ души, которая въ немъ заключается. Такое представленіе весьма важно; ибо, во первыхъ, оно ведетъ, какъ увидимъ ниже, къ доказательству единства Бога; во вторыхъ, оно показываетъ намъ, что Единый дѣйствительно создаетъ единое» <sup>496</sup>.

Понятно, что такіе взгляды на естество міра должны были благопріятствовать изученію природы; еврейскіе мыслители даже требуютъ его. На вопросъ: «Обязаны ли мы познать единство Бога путемъ изслѣдованія» — рабби Бехай, жившій въ концѣ XI-го и въ началѣ XII-го вѣковъ, отвѣчаетъ: «Всякій кто способенъ къ изслѣдованію этого предмета, какъ и подобныхъ ему умственныхъ предметовъ, долженъ изслѣдовать ихъ, насколько позволяютъ ему это его познавательныя силы. — Кто же уклоняется отъ этого, достоинъ порицанія и считается въ числѣ тѣхъ, которые нерадивы, какъ въ ученіи, такъ и въ дѣлѣ. — Сущность этого изслѣдованія состоитъ во вникновеніи въ признаки премудрости Творца, обнаруживающейся въ Его твореніяхъ, — и взвѣшиваніе ихъ въ душѣ; сообразно познавательнымъ силамъ изслѣдывающаго. Ибо если бы признаки премудрости выражались одинаково во всѣхъ твореніяхъ, то они были бы ясны для всѣхъ и каждаго, и мыслящій и невѣжественный были бы равны въ познаніи ихъ; но премудрость, будучи въ основѣ и принципѣ одна и та же, различно выражается въ различныхъ твореніяхъ, подобно тому, какъ лучи солнца, которые по существу своему суть одно и то же, получаютъ различныя цвѣта въ различныхъ стеклахъ, и какъ вода получаетъ различныя цвѣта отъ различнаго цвѣта содержащихся въ ней растений. Вотъ почему мы должны изслѣдовать созданія Творца съ малаго до великаго для того, — чтобы открывать въ нихъ тѣ признаки премудрости, которые скрываются въ нихъ. Вотъ почему мы должны вникать въ нихъ и размышлять надъ ними для полученія болѣе или менѣе яснаго понятія о нихъ» <sup>497</sup>.

Если бы вселенная была однообразна, то это указыва-



ло бы, по мнѣнію р. Бехая, на механической и несвободный характеръ производшей его причины. Напротивъ, многообразіе вселенной, заключенное въ единство, указываетъ на единую, свободную, творческую Волю. Но если въ свойствахъ вселенной отражаются свойства Божіи, то изслѣдованіе творенія, какъ единственный путь къ познанію премудрости Творца, предписывается намъ разумомъ, писаніемъ и преданіемъ. Разумомъ,—потому что онъ убѣждаетъ насъ, что превосходство человѣка надъ другими животными состоитъ въ дарованной ему Богомъ способности познать, уразумѣть и воспріять тѣ признаки божественной мудрости, которые таятся въ цѣломъ вселенной. На это указываетъ сказанное: «Научаетъ насъ болѣе, нежели скотовъ земныхъ, и вразумляетъ насъ болѣе, нежели птицъ небесныхъ» (Іо в 33 11). Поэтому, если человѣкъ вникаетъ въ принципы божественной премудрости и изслѣдуетъ признаки послѣдней, то его превосходство надъ животнымъ будетъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ осуществляетъ данную ему возможность познания. Если же онъ уклоняется отъ изслѣдованія ихъ, то онъ не только не выше скота, но и гораздо ниже его, какъ сказано: «Волъ знаетъ своего хозяина, оселъ—корыто своего господина; но Израиль не знаетъ, народъ мой не вникаетъ» (Ис 13).

«Что это предписывается намъ Св. Писаніемъ, — по мнѣнію р. Бехая—, это ясно видно изъ сказаннаго: «Подымайте къ небу глаза ваши и смотрите, кто сотворилъ все это» (Ис 40<sup>26</sup>); «Когда взираю на небеса Твои, гдѣ перстовъ твоихъ, на луну и звѣзды, которыя ты поставилъ» (Пс 81). «Вы должны знать, вы должны уразумѣть то, что съ начала вамъ возвѣщено было» (Ис 40<sup>21</sup>). «Глухіе вслушивайтесь и слѣпые всматривайтесь» (Ис 42<sup>18</sup>). «У мудреца глаза его въ главѣ его, а глупые ходятъ въ темнотѣ---» (Ек 2 14)» <sup>498</sup>.

Затѣмъ р. Бехай ссылается еще на талмудическій трактатъ Саббатъ <sup>499</sup>, въ которомъ сказано: «Кто способенъ гдѣлатъ вычисленія надъ движеніемъ звѣздъ и не



дѣлаютъ ихъ, объ этомъ Писаніе говоритъ: «У нихъ только что псалтири, гусли, тимпаны, флейта и вино для пира; но твореній Божіихъ они не наблюдаютъ и дѣла рукъ его не разсматриваютъ» (Ис 5<sup>12</sup>). Человѣкъ даже обязанъ «вычислять движеніе небесныхъ свѣтилъ», говоритъ р. Бехай, ссылаясь на Вт р 4<sup>6</sup>. «Такимъ образомъ, — заключаетъ онъ—, достаточно доказана обязанность наша изслѣдовать творенія для того, чтобы изъ признаковъ проявляющейся въ нихъ премудрости вывести доказательство бытія Бога и другихъ принциповъ религіи» <sup>500</sup>.

Итакъ, выдающіеся представители моноеистическаго Богопониманія видятъ въ моноеизмѣ условіе возможности науки, а въ занятіяхъ наукою—необходимое выраженіе и проявленіе своихъ убѣжденій. «Напротивъ, при господствѣ политеизма невозможно возникновеніе науки» <sup>501</sup>, ибо «политеизмъ предрасполагаетъ человѣка къ разбѣдиненію и изолированію явленій, обращаетъ въ другую сторону движеніе его мысли и задерживаетъ развитіе знанія» <sup>502</sup>. «Въ странахъ, гдѣ господствуетъ политеизмъ, могутъ по временамъ являться великіе люди, которые помощью мощнаго взлета ихъ ума, освободившись отъ политеистическихъ понятій своей страны, открываютъ въ болѣшей или менѣшей мѣрѣ правильность и единство явленій природы; но ихъ понятія и взгляды не могутъ утвердиться; они остаются безъ всякаго дѣйствія на умы, а вслѣдствіе того они не оказываютъ никакого вліянія на развитіе знанія. Это потому, что въ политеистическихъ странахъ направленіе умовъ совершенно противоположно направленію науки. Политеизмъ стремится къ разбѣдиненію и разобщенію міровыхъ явленій, наука же, напротивъ, стремится къ объединенію и обобщенію ихъ. Политеизмъ направляетъ умы къ тому, чтобы приписывать каждое явленіе особенной причинѣ; наука же научаетъ ихъ сводить множество явленій къ одной и той же причинѣ. Но монотеизмъ, научая людей, что все происходящее въ мірѣ имѣетъ своимъ началомъ единое верховное существо, долженъ, какъ выше показано, неминуемо вести къ наукѣ» <sup>503</sup>.



Въ подтвержденіе того, что безъ моноѳеизма нѣтъ и науки, указывается пять разрядовъ фактовъ, а именно:

1<sup>о</sup>, «что ни у одного народа не встрѣчается развитія знанія при исповѣданіи имъ многобожія»;

2<sup>о</sup>, «что въ древней язѣческой Греціи не было ничего подобнаго тому, что мы называемъ развитіемъ знанія»; философскія же идеи не производили воздѣйствія на народъ;

3<sup>о</sup>, «что лишь только арабы приняли Исламъ, лишь только утвердился моноѳеизмъ, какъ овладѣло ими стремленіе къ знанію и вскорѣ сдѣлались просвѣщеннѣйшимъ народомъ тогдашняго міра»;

4<sup>о</sup>, «что разсѣянныя по всему лицу земли и претерпѣвая всевозможныя бѣдствія и гоненія, евреи однако жъ вездѣ и всегда обнаруживали стремленіе къ знанію- - -»;

5<sup>о</sup>, «что въ Европѣ, гдѣ съ введеніемъ христіанства утвердился моноѳеизмъ, - - - началось умственное движеніе- - -» <sup>504</sup>.

Античная мысль въ той лишь мѣрѣ подходила къ основанію науки, поскольку гдѣлалась «аѳеистичной», — какъ говорили тогда —, т. е. поскольку свергала съ себя это демоно-боязненности и предчувствовала моноѳеизмъ <sup>505</sup>; цѣпъ преемственно наслѣдовавшихъ философскій престолъ умовъ Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля близилась къ наукѣ по мѣрѣ постиженія единобожія. Но нитъ научности послѣ Аристотеля утончилась, потому что начались движенія въ сторону пан- и поли-ѳеизма. Примѣчательно также, что волнодумная школа Эпикура, какъ и вообще волнодумцы всѣхъ эпохъ и націй, не выдвинула въ области науки никакихъ творческихъ началъ, и, если Лукрецій Каръ съ паѳосомъ утверждаетъ про Эпикура, будто онъ «*potuit rerum cognoscere causas*» <sup>506</sup>, то это —, конечно, лишь высокопарная риторика аѳеизма: у Эпикура менѣе, нежели у кого-нибудь, можно усмотрѣть естественное-научное познаніе. — Цвѣтъ греческой



науки—Аристотель. Онъ скончался въ 322 г. до Р. Х., но за 300 лѣтъ отъ его смерти естествознаніе сдѣлало слишкомъ немного, если не брать въ расчетъ чисто-формальныхъ или описательныхъ изслѣдованій, въ родѣ геометріи и астрономіи<sup>507</sup>. Почему?—Потому что въ духовномъ климатѣ античности были препятствующія силы.

«Съ полнымъ основаніемъ можно сказать, что угрековъ и римлянъ не было естествознанія—, —говоритъ авторъ, на котораго я уже ссылался<sup>508</sup> —. Несмотря на свое съ виду много-обѣщавшее начало, оно оказалось неспособнымъ къ дальнѣйшему развитію. Правда, въ теченіе тысячелѣтій, отдѣляющаго Thalasa и Пифагора отъ гибели западной римской имперіи, отдѣльные мыслители обнаруживаютъ необычайную глубину. Аристотель и Архимедъ безспорно принадлежатъ къ величайшимъ учителямъ человечества. Также александрійская школа одно время, казалось, обезпечила непрерывный прогрессъ въ области естественно-исторической науки. Но ничто лучше не указываетъ на остановку у древнихъ изученія природы, какъ тотъ простой фактъ, что черезъ четыреста лѣтъ послѣ Аристотеля — промежутокъ, равный періоду времени между Рожеромъ Бэкономъ и Ньютономъ—могъ появиться Плиній, этотъ собиратель критически не провѣренныхъ свѣдѣній. Это—то же самое, какъ если бы помѣнялись своими мѣстами Геродотъ и Тацитъ».

Я знаю, ты спросишь меня: «Но почему перво-христіане сами не создали науки?»—Потому, что имъ было не до того —какъ и вообще, вѣроятно, не до науки христіанину, всецѣло отдавшемуся подвигу, хотя только онъ обладаетъ нужными для истинной науки задатками. А въ дальнѣйшемъ этому развитію христіанской науки мѣшали чисто-историческія причины, —тѣ самыя, которыя вообще, при всякихъ вѣрованіяхъ, не давали развитія наукѣ. Но, кромѣ того, первоначальное христіанство, высокое и чистое, было все же слишкомъ бѣдно словами въ сравненіи съ тѣмъ, чѣмъ владѣли подвижники. Въ раннѣйшей Церкви люди еще не имѣли времени огуматъся и расчленитъ свои переживанія; да и слишкомъ быстрымъ бѣгомъ бѣжала жизнь, чтобы заниматься наукой, слишкомъ эсхатологическимъ было жизне-чувствіе, чтобы заниматься преходящимъ и готовымъ вотъ-вотъ подтаятъ и рухнуть образомъ міра сего. Но идея Промысла, какъ непосредственного



управленія Божія міровою жизнью, уже тутъ была жива и ярка; подобно Творцу 103-го псалма, древніе христіане съ благоговѣйною радостью созерцали единство и гармоническую законо-мѣрность міра: «Какъ многочисленны дѣла Твои, Господи! Все соглалъ Ты премудро; земля полна произведеній Твоихъ»—эта музыкальная тема проникаетъ все настроеніе перво-христіанъ. Послушай, развѣ не пышнымъ развитіемъ этой темы являются слова св. Климента Римскаго <sup>509</sup>:

«---посмотримъ пристально на Отца и Создателя всего міра и внимемъ въ Его величественныя и превосходныя дары мира и въ благодѣянія. Воззримъ на Него умомъ и вглядимся очами души въ долготерпѣливую Его волю: помыслимъ, какъ Онъ кротокъ ко всему творенію Своему. Небеса, по распоряженію Его колеблемыя, въ мирѣ повинуются ему. И день и ночь совершаютъ назначенный имъ бѣгъ, ни въ чемъ не мѣшая другъ другу. Солнце и луна, какъ и хороводы звѣздъ, по постановленію Его, въ единомысліи, безъ какого-нибудь нарушенія, обращаются въ назначенныхъ имъ предѣлахъ. Земля беременѣющая,—*хвофороубса*—, по волѣ Его, въ особые сроки производитъ всеизобильную пищу людямъ и звѣрямъ, и всему живущему на ней, не замедляя и не измѣняя ничего изъ рѣшеннаго Имъ. Безднъ неизслѣдимыя и преисподнихъ неисповѣдимыя рѣшенія сдерживаются тѣми же самыми велѣніями. Выпуклость—*хѹтос*—безпредѣльнаго моря, по устройенію Его соединенная въ собранія, не преступаетъ положенныхъ на нее кругомъ преградъ, но, какъ опредѣлено ей, такъ и поступаетъ. Сказалъ вѣдъ Онъ: «Доселѣ дойдешь, и волны твои въ тебѣ сокрушатся» (Іов 37<sub>2</sub>). Океанъ, непроходимый для людей, и міры, за нимъ находящіеся <sup>510</sup>, тѣми же самыми постановленіями Господа уравниваются. Времена весеннія, лѣтнія, осеннія и зимнія въ мирѣ смѣняются одни другими. Чреды вѣтровъ, каждая въ свое время, ненарушимо совершаютъ свое служеніе. Неизсякающіе источники, для пользованія и здоровія устройенныя, безъ недостатка даютъ груди для жизни людямъ. Наконецъ, малѣйшія изъ живыхъ существъ сожителѣства свои образуютъ въ едино-мысліи и мирѣ. Всему этому повелѣлъ бытъ въ мирѣ и едино-мысліи Великій Создатель и Владыка всего, благотворящій всѣмъ, преимущественно же намъ, прибѣгшимъ къ милосердію Его чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, Которому слава и величіе во вѣки вѣковъ. Аминь».

Да, это—развитіе древней библейской темы; но сколько тутъ новыхъ углубленій. Тамъ вниманіе обращается къ эффектной природѣ, къ тому, что кажется нарушаю-



щимъ нормальный ея ходъ и что въ популярныхъ книжкахъ называется «чудесами природы»; т у т ъ, напротивъ, — къ законо-мѣрности въ повседневномъ, къ универсальности Логоса. Тамъ поражало бурное; т у т ъ влечетъ къ себѣ тихое. Тамъ въ шумномъ вдохновеніи восхвалялась мощь и сила Божія; т у т ъ въ тихихъ гимнахъ прославляется Его кротость и терпѣніе. Тамъ природа возникала и таяла по мановенію Творца Своего; т у т ъ она подлежитъ своимъ, отъ Создателя и Отца даннымъ законамъ, общимъ для всей вселенной и даже для невѣдомыхъ за-океанскихъ міровъ<sup>511</sup>. Однимъ словомъ, вниманіе перешло отъ стихійной силы къ разумной законо-мѣрности природы. Воспріятіе природы стало болѣе внутреннимъ, искреннимъ и проникновеннымъ.

И чѣмъ далѣе, тѣмъ глубже постигается внутренняя сторона природы. Знаменитый «Гимнъ Христу Спасителю» Климента Александрійскаго, посвященный, впрочемъ, человѣчеству, а не природѣ, дышитъ новымъ представленіемъ о твари, — спокойною и непоколебимою увѣренностью въ томъ, что безъ воли Божіей и волосъ съ головы не падаетъ. Вотъ этотъ гимнъ<sup>512</sup>:

«Неукротимыхъ онагровъ Смиритель,  
Крыло птенцовъ летающихъ вѣрно,  
Непоколебимое Кормило юношей,  
Пастырь агнцевъ царственныхъ!  
Твоихъ невинныхъ  
дѣтей собери  
свято славить,  
искренно пѣть  
устаami чистыми  
Тебя, Вождь дѣтей, — Христа!  
Царь Святыхъ,  
Державный Слове,  
Ощца превъшняго  
Податель мудрости.  
Крѣпость страждущихъ,  
Владыка вѣчности,  
Рога смертнаго  
Спаситель Іисусе!



Пастырь и Дѣлатель,  
Кормило, Узда,  
Небесное Крыло,  
Стада Святого!  
Ловецъ человѣковъ,  
Тобою спасаемыхъ,  
въ волнахъ непріязненныхъ  
моря нечестія  
рыбъ чистыхъ  
сладкой пищей уловляющій!  
Веди насъ, Пастырь,  
разумныхъ овецъ!  
Веди насъ, Святой,  
Царь дѣтей непорочныхъ!  
Веди по стезѣ Христовой.  
Ты Путь небесный,  
Слово превѣчное,  
Вѣкъ безпредѣльный,  
Свѣтъ превѣчный,  
Источникъ милости,  
Правитель добродѣтели,  
Жизнь непорочная  
пѣвцовъ Божіихъ—Христе Іисусе!  
Небесное млеко  
изъ сладкихъ сосцовъ,  
Дѣвы богатной—  
Мудрости Твоей источенное!  
Мы, Твои дѣти,  
вѣжными устами вскормленные,  
вѣжнымъ дыханіемъ  
Материнской груди,  
исполненные,  
пѣсни простыя,  
гимны невинные  
Христу-Царю  
въ награду святую  
за ученіе жизни  
поемъ всѣ купно.  
Поемъ просто,  
Отрока державнаго.  
Вы, ликъ мира,  
дѣти Христовы,  
люди святые,  
пойте всѣ купно Бога мира!»



Этотъ кругъ моноистическихъ мыслей о Провидѣніи и о законѣрности твари повторяется во всей галѣнѣйшей свято-отеческой писѣменности, но, главнымъ образомъ, съ отпѣнкомъ апологетическимъ, т. е. для «внѣшнихъ», для «чужихъ». Когда же она обращается къ «своимъ», къ тѣсному, задушевному кружку, предъ которымъ можно открывать всю душу, тогда она дѣлается любовною не только въ отношеніи къ Творцу и Создателю, но и къ самой твари. Безконечная острая жалость и трепетъ благоговѣйной любви ко всему «первородному Адаму» жалитъ сердце подвижника, лишь только онъ очистилъ его отъ коры грѣха. Когда грязь омьта съ души продолжительнымъ подвигомъ, долгимъ отрѣшеніемъ, длительнымъ «вниманіемъ себѣ», тогда, предъ обновленнымъ и духоноснымъ сознаніемъ, является тварь Божія какъ самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, какъ блудное дѣтище Божіе. Только христіанство породило невиданную ранѣе влюбленность въ тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всемъ сущемъ. «Чувство природы», — если разумѣть подъ нимъ отношеніе къ самой твари, а не къ ея формамъ, если видѣть въ немъ нѣчто большее, нежели внѣшнее, субъективно-эстетическое любованіе «красотами природы» —, — это чувство всецѣло христіанское и внѣ христіанства рѣшительно немѣслимое<sup>513</sup>, ибо оно предполагаетъ чувство реальности твари. Но это чувство природы рождалось и рождается не въ душѣ «умѣренныхъ», протестантствующихъ и всячески-раціонализирующихъ омїусіанъ, потворствующихъ разсудку, а у аскетовъ и обуздателей разсудка и строгихъ подвижниковъ, у совершителей подвига, — у приверженцевъ о м о у с і и.

Это отношеніе къ твари стало мыслимо лишь тогда, когда люди увидѣли въ твари не простую скорлупу демоновъ, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явленіе Его, подобное явленію радуги въ брызгахъ воды, а само-стоятельное, само-законное и само-отвѣтственное твореніе Божіе, возлюбленное Богомъ и способное отвѣчать на любовь Его. Напротивъ, всѣ другія представленія,



какъ будто возвышающія тварь, на дѣлѣ обращаютъ ее въ ничто: ея само-стоятельность, ея собственное бытіе и, слѣдовательно, ея свободная само-опредѣляемость есть пустая мнимость. Тварь, какъ таковая, — рѣшительное ничто, и реальны лишь демонъ, или «субстанція», лежащая въ основѣ этого ничто, — субстанція невѣдомая и неумолимая; но и демонъ и субстанція, не имѣя въ себѣ само-обоснованія троичной любви, не безусловны и потому, опять таки, мнимы. Всякое міровоззрѣніе внѣ христіанства, въ своей глубочайшей сущности, и акосмично и атеистично: для него нѣтъ ни Бога ни міра.

«Богъ не можетъ перестать быть Богомъ, какъ треугольникъ не можетъ сдѣлать, чтобы сумма его угловъ не равнялась двумъ прямымъ»<sup>514</sup>; божественный эгоизмъ — вотъ что превращало Бога въ демона. Напротивъ, христіанская идея о Богѣ, какъ о Существенной Любви, какъ о Любви внутри Себя, а потому — также внѣ Себя; идея о смиреніи Божіемъ, о само-уничженіи Божіемъ, проявляющемся сперва въ твореніи міра, т. е. въ поставленіи рядомъ съ Собою само-стоятельнаго бытія, въ дарованіи ему свободы развиваться по собственнымъ своимъ законамъ и, слѣдовательно, въ добровольномъ ограниченіи Самого Себя; идея о смиреніи Божіемъ, о само-умаленіи Божіемъ, — эта идея, говорю я, впервые дала почву для признанія твари самостоятельной и потому нравственно отвѣтственной за себя предъ Богомъ. Въ древнемъ мірѣ не могло быть идеи о нравственной отвѣтственности твари предъ Богомъ, потому что не было идеи о свободѣ твари. Христосъ довелъ идею о смиреніи Божіемъ до послѣдняго предѣла: Богъ, вступая въ міръ, отлагаетъ образъ славы Своей и принимаетъ образъ Своей твари (Фил 2<sup>6-8</sup>), подчиняется законамъ тварной жизни<sup>515</sup>, — не нарушаетъ мірового хода, не поражаетъ міра молніей и не оглушаетъ его громомъ, — какъ это мыслили язычники (—вспомните хотя бы миѳъ о Зевсѣ и Семелѣ—), а только теплится предъ нимъ кроткимъ свѣтомъ, привлекая къ себѣ грѣшную и намаившуюся тварь Свою, — образумляя, но не карая ея. Богъ



любитъ тварь Свою и мучается за нее, мучается грѣхомъ ея. Богъ простираетъ руки къ твари Своей, проситъ ее, призываетъ ее, ожидаетъ къ Себѣ блуднаго сына Своего. А возглавляющее тварь человѣчество отвѣтственно предъ Богомъ за нее, равно какъ и человѣкъ отвѣтствененъ за человѣка.

Конечно, тутъ неточно выражена догматическая идея; но это сдѣлано преднамѣренно, потому что въ болѣе грубой, а потому—наглядной, обрисовкѣ представляетъ переживанія.

Чаяніе спасенія и обновленія для твари, мучительное чувство свободной отвѣтственности за тварь, острая жалость къ ней, глубокое сознаніе безсилія своего,—безсилія отъ грѣха и нечистоты—, пронзительно, до сокровеннаго источника слезъ, вторгаются въ душу подвижника. Мы—искупленные, мы—все получившіе отъ Бога и мы—зарытые во грѣхъ часто даже не видимъ міра сквозь этотъ грѣхъ, хотя «такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную; ибо не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (Іо 3<sup>16,17</sup>); — хотя Христосъ, въ самый торжественный моментъ Своей земной жизни велѣлъ ученикамъ Своимъ «итти по всему міру и проповѣдывать Евангеліе всей твари — *πάσῃ τῇ κτίσει*» (Мр 16<sup>15</sup>);—хотя есть у насъ «надежда благовѣствованія, которое возвѣщено во всей твари поднебесной — *ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*» (Кол 1<sup>23</sup>);—хотя «тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ,—потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее,—въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣ въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стонаетъ и мучится доннѣ; и не только она, но мы сами, имѣя печать Духа, и мы въ себѣ стонаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего» (Рим 8<sup>19-23</sup>).

«Любовь къ природѣ... Аскетизмъ, а бѣгство отъ



природы?» слышитъ возраженія людей свѣтскихъ. Въ отвѣтъ заранѣе утверждаю, что въ свѣтской литературѣ духъ христіанскаго подвижничества доселѣ рѣшительно не понятъ, и то, что говорится о немъ, говорится внѣшне и голословно. Слова свѣтскихъ писателей о духовномъ упражненіи, въ громадномъ большинствѣ случаевъ,—«жалкія» слова, отчасти, впрочемъ, вызванныя неумѣлостью ихъ церковныхъ противниковъ, а отчасти—невозможностью говорить объ аскетическомъ опытѣ внѣ самого опыта. Отсюда происходитъ, что обычно не видятъ существеннаго отличія христіанскаго подвижничества отъ подвижничества прочихъ религій, особенно индусской. Конечно, нетрудно «доказать» тождество той и другой, сопоставивъ нѣсколько отгѣлбныхъ словъ и нѣсколько вырванныхъ изреченій. Но кто проникъ во внутреннюю суть того и другого подвижничества, тотъ скажетъ, что нѣтъ ничего болѣе противоположнаго, нежели они. То подвижничество—бѣгство, это—уловка; то—уныло, это—радостно. То основывается на худой вѣсти о злѣ, царщемъ нагѣ міромъ; это—на благой вѣсти о побѣдѣ, побѣдившей зло міра. То даетъ превосходство, это—святость. То исходитъ отъ человека, это—отъ Бога. То гнушается тварью, хотя невольно тянется ко злу ея, добиваясь магическихъ силъ нагѣ нею; это—влюблено въ тварь, хотя ненавидитъ грѣхъ, сбѣдающій ее, и подвижнику не надо магическихъ силъ, потому что облагодатствованная тварь сниметъ ярмо гетерономіи грѣха и сможетъ жить сама собою, по извѣчно-данному ей образу бытія. Для того подвижничества—все призрачно и только снаружи кажется прекраснымъ, внутри же мерзко и полно гнили; для этого—все полно реальности, и видимая красота есть «уметь» и тлѣніе предъ тѣмъ, что скрывается въ тайникахъ богозданной твари. Для того подвижничества тварь рабски привязана къ своей причинѣ; для этого—она свободно самоопредѣляется въ отношеніи къ Творцу и Отцу. Для того подвижничества смерть есть конститутивный элементъ тварной жизни; для этого—она без-умное, случай-



ное явленіе, вѣ корнѣ уже подсѣченное Христомѣ. Тотѣ подвижникѣ уходитѣ, чтобы уходитѣ, прячется; этомѣ— уходитѣ, чтобы статѣ чистымѣ, побѣждаетѣ. Тотѣ закрываетѣ глаза на тварѣ; этомѣ старается освѣтлитѣ ихѣ, чтобы смотрѣтѣ яснѣе. Нѣтѣ ничего противоположнѣе, какѣ тотѣ и другой видѣ подвижничества. Отчаяніе и торжество, уныніе и радость—таково уже начальное различіе <sup>516</sup>.

Но тѣмѣ ярче проступаютѣ эти своеобразные элементы христіанскаго отношенія къ твари вообще и вѣ частности къ человѣку, чѣмѣ глубже подвигѣ. Христіанинѣ не признающій подвига до конца, не воспитавшій себя трудами; христіанинѣ, продолжающій оставатѣся «отѣ мѣра» <sup>517</sup>; христіанинѣ не способный и не ищущій бытѣ «превыше мѣрскаго слитія» <sup>518</sup>,—таковой мѣжетѣ хулитѣ тварѣ Божію, безгливо морщитѣся на то или другое естественное явленіе тварной жизни и гнушатѣся имѣ. Посмотри, кто какѣ ни интеллигенція гнушатѣся бракомѣ? Развѣ «Крейцера Соната» Л. Толстого,—это типично-интеллигентское произведеніе—, не естѣ одновременно и грязѣ и кощунство? Развѣ снисходительно-безгливое и, вѣ сущности, грязно-гадливое покиваніе вѣ сторону тѣла со стороны людей «научнаго» мѣро-воззрѣнія не отрицаетѣ этого самаго тѣла вѣ его таинственной глубинѣ, вѣ его мистическомѣ корнѣ. Аскетизмѣ не признается потому, что не признается идейная сущѣ его,—идея о б о ж е н і я <sup>519</sup>. идея, — осмѣлюсѣ употребитѣ поврежденное еретиками реченіе—, идея святого тѣла.

Интеллигенты упрекаютѣ церковное жизне-пониманіе вѣ метафизическомѣ дуализмѣ, а сами не замѣчаютѣ, что ложѣ дуализма сваливаютѣ сѣ себя на Церковѣ <sup>520</sup>. Между тѣмѣ, свято-отеческое богословіе вѣ высшей степени опредѣленно раскрываетѣ ту истину, что вѣчная жизнь—жизнь не души только, но вмѣстѣ и тѣла; такѣ, по св. Григорію Нисскому, ἡ ζωὴ αὐτῇ οὐ τῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σωματός <sup>521</sup>. Не только «душа христіанина» становится «причастною божескаго естества—κοινωνὸς θείας



φύσεως γένηται» <sup>522</sup>, но—и тѣло; человѣкъ соединяется съ Богомъ духовно и тѣлесно. Какъ говоритъ Симеонъ Новый Богословъ, «homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur» <sup>523</sup>. И т. д. Очищеніе сердца открываетъ взоръ на горній міръ и, тѣмъ, устраиваетъ всего человѣка. Освящается душа, освящается и тѣло; святой душѣ сопряжено и святое тѣло.

Столпы церковнаго жизне-пониманія—св. Ириней Ліонскій, св. Меодій Патарскій, св. Афанасій Великій, св. Іоаннъ Златоустъ и сонмъ другихъ выражаютъ эту идею до такой степени ясно и стоятъ на ней до такой степени твердо, что читатель, смотрящій на подвижничество глазами свѣтскихъ писателей, говорящихъ о подвижничествѣ или по невѣжеству, или по злему умыслу противъ св. Церкви,—всякій такой не можетъ не быть ошеломленъ.

Идея святого тѣла...

Ей служатъ посты; и по той самой внутренней причинѣ, по которой отвергаются посты, интеллигенція стыдится ѣды. Это искренне,—въ томъ-то и ужасъ, что искренне. Ни ѣсть, ни, тѣмъ болѣе, вкушать интеллигентъ не умѣетъ.—не знаетъ даже, что значитъ вкушать, что значитъ священная ѣда: не «вкушаютъ» даръ Божій, ни даже «ѣдятъ» пищу, а «лопаютъ» химическія вещества. Совершается лишь животная, голая «физиологическая функція»,—мучительно-стыдная; и «функціею» этою брезгаютъ, ея стыдятся. Стыдятся и дѣлаютъ; вотъ почему, интеллигентъ цинично ѣстъ, бражится цинично, съ вызовомъ, съ оскорбленіемъ стыдливости своей и чужой. Нѣтъ на душѣ спокойствія и мира, а есть смятеніе и тяжесть:—первый признакъ безблагодатной души, неблагодарной къ жизни, отвергающей безцѣнный даръ Божій, горделиво желающей все бытіе перестраивать по своему.

Чтобы отмѣтить, насколько отлично отъ этого брезгливаго интеллигентскаго міро-чувствія, или, скорѣе, интеллигентскаго міро-безчувствія, настроеніе церковное,



напомню нѣкоторые каноны, относящіеся къ жизни тѣла, т. е. правила церковныя, устанавливающія отношеніе вѣрующаго къ тѣлу, причемъ напомню, что это выраженіе церковнаго сознанія дано не какими-нибудь эвдемонистами, а подвижниками и борцами за идею подвижничества.

Вотъ правила свв. Апостолъ <sup>524</sup>:

«Правило 5.—Епископъ или пресвитеръ, или діаконъ, да не изгонитъ жены своея пог' видомъ благоговѣнія. Аще же изгонитъ, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго: а оставаясь непреклоннымъ, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина».

«Правило 51.—Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака и мяса и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что все добро зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ, хуля, клевететъ на созданіе; или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ Церкви. Такжеже и мрянинъ».

Еще сильнѣе изречены правила Гангрскаго помѣстнаго собора. «Соборъ, бывшій въ Гангрѣ пафлагонской митрополіи,—повѣствуютъ Зонара и Вальсамонъ <sup>525</sup>—, былъ послѣ Никейскаго перваго собора противъ нѣкоего Евстаѳа и едино-мысленныхъ съ нимъ, которые, взводя клевету на законный бракъ, говорили, что никому изъ состоящихъ въ бракѣ нѣтъ надежды на спасеніе у Бога. Повѣривъ имъ, какъ мужья, такъ и жены, одни изгоняли своихъ женъ, а другія, оставляя своихъ мужей, хотѣли жить цѣломудренно; потомъ, не внося безбрачной жизни, впадали въ прелюбодѣянiе. Послѣдователи Евстаѳа учили и другому вопреки церковному преданію и обычаю, и присвоили себѣ церковныя плодоприношенія, и жены у нихъ одѣвались въ мужскія одежды и стригли волосы. Они заповѣдывали также поститься и въ воскресные дни, а посты, установленные въ церкви, отвергали и бѣли, гнушаясь мясомъ, и въ домахъ женатыхъ людей не хотѣли ни молиться, ни причащаться, отвращались женатыхъ священниковъ и презирали, какъ нечистыхъ, тѣ мѣста, въ которыхъ находились мученическіе останки, и осуждали тѣхъ, которые имѣли деньги и не отдавали ихъ, какъ будто бы спасеніе



было для нихъ безнадежно, и иное многое заповѣдывали и учили. Итакъ, противъ нихъ-то священные отцы, собравшись, изложили ниже-помѣщенные правила- - -».

Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ правилъ <sup>526</sup>:

«Правило 1. — Аще кто порицаетъ бракъ, и женою вѣрною и благочестивою, съ мужемъ своимъ совокупающеюся, гнушается, или порицаетъ оную, яко не могущую внити въ царствіе, да будетъ пог' клятвою».

«Правило 4. — Аще кто о пресвитерѣ, вступившемъ въ бракъ, разсуждаетъ, яко не достоинъ причащаться приношенія, когда таковой совершилъ литургію: да пагетъ пог' клятвою».

«Правило 9. — Аще кто гѣвствуетъ, или воздерживается, удаляясь отъ брака, яко гнушающійся имъ, а не ради самья доброты и святыни гѣвства: да будетъ пог' клятвою».

«Правило 10. — Аще кто изъ гѣвствующихъ, ради Господа, будетъ превозноситъся надъ бракосочетавшимся: да будетъ пог' клятвою».

«Правило 14. — Аще которая жена оставитъ мужа и отити восхощетъ, гнушаяся бракомъ: да будетъ пог' клятвою».

И т. п. Подобныя же клятвы наложены на порицающихъ шелковыя и «красныя» одежды, на гнушающихся мясомъ, на самовольно вѣдывающихъ себѣ постъ въ воскресеніе и т. д. <sup>527</sup>.

Вотъ примѣры, какъ Церковь смотритъ на жизнь, Богомъ данную, и на ея проявленія. Разсудочникъ-интеллигентъ, живущій омѣусіей, на словахъ «любитъ» весь міръ и все считаетъ «естественнымъ», но на дѣлѣ онъ ненавидитъ весь міръ въ его конкретной жизни и хотѣлъ бы уничтожить его, — съ тѣмъ, чтобы вмѣсто міра поставитъ понятія своего разсудка, т. е., въ сущности, свое само-утверждающееся Я; и гнушается онъ всѣмъ «естественнымъ», ибо естественное — живое и потому конкретно и невмѣстимо въ понятія, а интеллигентъ хочетъ всюду видѣть лишь искусственное, лишь формулы и понятія, а не жизнь, и притомъ — свою. XVIII-ый вѣкъ, бывшій вѣкомъ интеллигентщины по преимуществу и не безъ основанія называемый «Вѣкомъ Просвѣщенія», конечно, «просвѣщенія» интеллигентскаго, сознательно ставилъ себѣ цѣлью: «Все искусственное, ничего естественнаго!». Искусственная



природа вѣ видѣ подстриженныхъ садовъ, искусственный языкъ, искусственные нравы, искусственная,—революціонная—, государственность, искусственная религія. Точку на этомъ устремленіи къ искусственности и механичности поставилъ величайшій представитель интеллигентщины—Кантъ, вѣ которомъ, начиная отъ привычекъ жизни и кончая высшими принципами философіи, не было,—да и не должно было быть по его же замыслу—, ничего естественнаго. Если угодно, вѣ этой механизациі всей жизни есть своя,—страшная—, грандіозность,—вѣяніе Падшаго Денницѣ; но всѣ эти замѣи, конечно, все же держатся лишь тѣмъ творчествомъ, которое они воруютъ у данной Богомъ жизни. И то же должно сказать о современныхъ совершенствователяхъ Канта.

Совсѣмъ иначе смотритъ на жизнь «умный» подвижникъ. Хотя и не считаетъ онъ существующій порядокъ «естественнымъ», но—извращеніемъ естества, однако любитъ міръ истинною любовью, и грязь, насѣвшую на немъ, милосердно терпитъ и покрываетъ своею кротостію. «Любя всѣхъ людей, онъ,—по слову аввы Талассія<sup>528</sup>—, не любитъ ничего человѣческаго», т. е. присущаго грѣховному человѣчеству; развивая же мысль святаго Аввы, по разуму святыхъ отецъ, можно сказать, что, «любя всю тварь, онъ не любитъ ничего тварнаго», т. е. свойственнаго твари падшей. Гнушаться и раздражаться ничѣмъ не должно,—даже самимъ собою и своими слабостями<sup>529</sup>. Благодушіе, не исключющее, впрочемъ, иногда и святаго гнѣва, но безъ раздраженія, безъ нервности, безъ истерическихъ выходовъ,—таково ровное и себѣ равное настроеніе подвижника. Мирно и мирно живетъ онъ, какъ солнце проходя подвигъ свой<sup>530</sup>.

И чѣмъ выше поднимается христіанскій подвижникъ на пути своемъ, къ горней странѣ, чѣмъ яснѣе свѣтитъ его внутреннее око, чѣмъ глубже Духъ Святой нисходитъ вѣ его сердце, тѣмъ чище видитъ подвижникъ внутреннее, безусловно-цѣнное ядро твари, тѣмъ жарче разгорается вѣ душѣ подвижника жалость къ заблудшему дѣтищу Божію. А когда



на святыхъ, въ ихъ величайшихъ молитвенныхъ устремленіяхъ, сходилъ Духъ, тогда они сіяли ослѣпительною и лучезарною любовью къ твари. Сама Пресвятая Владычица повѣдала одному изъ своихъ избранниковъ, что «схимничество есть—посвятить себя на молитву за весь міръ» <sup>581</sup>.

Аскетизмъ, какъ историческое явленіе, есть непосредственное продолженіе харизматизма; въ сущности, аскеты—это позднѣйшіе харизматики, а харизматики—раннѣйшіе аскеты. Связь духо-носности и подвижничества несомнѣнна <sup>582</sup>. И именно среди харизматиковъ и аскетовъ—наиболѣе разительныя примѣры того чувства, котораго я не умѣю иначе назвать, иначе какъ влюбленностью въ тварь.

Вотъ почему, въ «Великомъ канонѣ преподобнаго отца нашего Андрея Критскаго и Іерусалимскаго», т. е. при рѣшительномъ покаяніи и само-бичеваніи, когда аскетическая сторона православія достигаетъ своей верховной точки,—совѣсть бичуетъ насъ напоминаніемъ о преступленіи предъ тѣломъ:

«О како поревновахъ Ламеху,  
первому убійцѣ,  
душу яко мужа,  
умъ яко юношу,  
яко брата же моего тѣло убивъ,  
яко Каинъ убійца, любосластными стремленіями» <sup>583</sup>.

Таковъ одинъ изъ многочисленныхъ воплей, выпускаемыхъ кающеюся душою. Раствлѣніе тварнаго организма вмѣняется въ великій грѣхъ, и тѣло именуется братомъ, подобно тому какъ, много вѣковъ спустя, Францискъ Ассизскій обращался къ своему тѣлу, называя его «братомъ осломъ» и подобно тому, какъ преп. Серафимъ Саровскій именовалъ плотъ нашу «другомъ нашимъ»: «Не должно,—говорилъ онъ,—принимать подвиговъ сверхъ мѣры; должно стараться, чтобы другъ,—плотъ наша,—былъ вѣренъ и способенъ къ творенію добродѣтели».

Это—та же идея, которая въ другомъ тонѣ звучитъ въ чино-послѣдованіи погребенія:



Плачу и рыдаю,  
егда помышляю смертъ  
и вижу по образу Божію созданную нашу красоту,  
безобразну и безсловесну,  
не имущу вида» <sup>534</sup>.

Или, еще:

«Плачу и рыдаю,  
егда помышляю смертъ,  
и вижу во гробѣхъ лежащую  
по образу Божію созданную нашу красоту,  
безобразну, безславну, не имущую вида  
— *ἴδω--- τὴν κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα ἄμορφον  
ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος* <sup>535</sup>.

О чудесе! что сіе еже о насъ бысть таинство,  
како предахомся тлѣннѣю;  
како сопрягохомся смерти;---

Или еще:

«Образъ есмь неизреченныя Твоя славы,  
аще и язвы ношу прегрѣшеній  
— *εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασμάτων*» <sup>536</sup>.

Что же это за красота, созданная по образу Божію—  
*ἡ κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης*? Изъ приведеннаго пѣсно-  
пѣнія несомнѣнно, что это—та самая, которая лежитъ  
«во гробѣхъ» безобразной, не имѣющей вида, растлѣнной.  
Тѣло наше есть эта красота, этотъ образъ неизречен-  
ной славы Божіей—*εἰκὼν ἀρρήτου δόξης*. Такое,—литургиче-  
ское,—пониманіе образа Божія,—свойственное, кстати ска-  
затъ, и русскому народу, что выразилось наиболѣе ярко  
въ единодушнѣй борбѣ противъ брадо-бритья— <sup>537</sup>, это  
пониманіе образа Божія имѣетъ себѣ подтвержденія еще и  
въ отеческой писменности. Такъ, Тертулліанъ <sup>538</sup> и  
бл. Августинъ <sup>539</sup> видѣли образъ Божій челоѣка, сход-  
ство челоѣка съ Богомъ именно въ **тѣлѣ** челоѣческомъ.

Впрочемъ, эти выдержки приведены случайно. Можно  
было бы написать цѣлую книгу объ идеѣ тѣла, какъ без-  
условно-цѣннаго начала, въ богослужебной писменности.  
У насъ доселѣ не существуетъ литургическаго богосло-  
вія, т. е. систематизаціи богословскихъ идей нашего бого-  
служенія. А вѣдь именно тутъ—живое само-сознаніе Цер-



кви, потомучто богослуженіе естѣ цвѣтъ цѣркви и жизни и, вмѣстѣ съ тѣмъ, корень и сѣмя ея. Какое богатство идей и новыхъ понятій въ области догматики, какое обиліе глубочайшихъ психологическихъ наблюдений и нравственныхъ указаній могъ бы собрать тутъ даже не особенно усидчивый изслѣдователь! Да, литургическое богословіе ждеетъ себѣ воздѣлывателя.

Богъ и міръ, духъ и плоть, дѣвство и бракъ—въ антиноміи между собою, относясь другъ къ другу, какъ тезисъ къ антитезису. Для поверхностнаго религіознаго созерцанія антиномичность эта можетъ быть почти незамѣтна; въ сущности, при этомъ приводятся къ нулю и тезисъ и антитезисъ. Человѣкъ не пережившій борений и не имѣющій позади себя пройденнаго подвига не понимаетъ внутренней красоты ни тезиса, ни антитезиса. Такъ, для неглубокой вѣры развратъ естѣ нѣчто въ родѣ брака, а бракъ—мало чѣмъ отличается отъ разврата: и то и другое сходится на какомъ-то полу-бракѣ и полу-блудѣ: не спроста же этотъ неглубокій религіозно міръ въ одной своей части называется, а въ другой—долженъ по справедливости называться не «свѣтомъ» и не «тѣмою», а «полу-свѣтомъ»; вся интеллигенція, въ мистической сущности своей, естѣ именно «*demi-monde*» или, по крайней мѣрѣ, имѣетъ истиннымъ своимъ властителемъ, задающимъ тонъ, — «*demi-monde*». Таково неизбѣжное жизненное чувство оземлянѣвшихъ душъ.

Но, по мѣрѣ одухотворенія личности, выступаетъ въ сознаніи красота той и другой стороны антиноміи; послѣдняя обостряется, тезисъ съ антитезисомъ дѣлаются все менѣе совмѣстными въ разсудкѣ, все непримиримѣе разумно исключаютъ другъ друга, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, для высшаго религіознаго сознанія антиномія оказывается внутренне-единою, внутренне-цѣльною духовною цѣлностію. Какую половину антиноміи ни примѣтъ одухотворенному подвижнику, ея полярно-восполняющая двойня установится въ сознаніи съ силою прямо-пропорціональною религіозной



высотѣ принимающаго. Въ частности: истинное дѣвство, одно только и способно понимать всю значительность брака. Только съ высоты оцѣнивается высота; горы растутъ въ глазахъ по мѣрѣ погѣма на противоположную вершину. Точно такъ же только съ высоты уцѣломудреннаго сознанія можно понимать святость брака и его качественное отличіе отъ разврата; только истинное, богатное дѣвство понимаетъ, что бракъ—не глаголемый «институтъ» гражданскаго общежитія, а установленіе, отъ Самого Бога имѣющее начало. И, наоборотъ, только чистый бракъ, только богатное брачное сознаніе позволяетъ понять значительность дѣвства: только брачный человѣкъ понимаетъ, что монашество—не «институтъ» церковно-юридическаго строя, а установленіе Самого Бога и что оно качественно отличается отъ холостого раженія. То же относится и къ другимъ сторонамъ тѣлесной жизни <sup>540</sup>.

Перейдемъ теперь къ общему вопросу о твари. Тутъ — та же антиномія. Приведу нѣсколько конкретныхъ примѣровъ ея:

Вотъ Оригенъ, — аскетъ, прозванный «Агамантовымъ» за свои подвиги и проживавшій въ день всего 4 овола (около 15 к.) и, при томъ, въ дорогой Александріи; — подвижникъ часто бѣгавшій и сурово постившійся; — спиритуалистъ изъ спиритуалистовъ, ради Царства Небеснаго, какъ говорятъ, даже оскотившій себя. Разсудочнымъ дополненіемъ къ сказанному была бы ненависть къ твари. Но — не такъ въ жизненной и живой антиномичности. Послушай-ка его! (Напомню только, что, по воззрѣнію Оригена, свѣтила небесныя суть тѣла ангеловъ, добровольно согласившихся подчиниться суемъ ради служенія космическому процессу и всеобщему возстановленію):

«Смотри же теперь, — въ молитвенномъ восторгѣ почти выкрикиваетъ аскетъ-философъ <sup>541</sup> —, смотри же теперь, къ этимъ существамъ [свѣтиламъ небеснымъ], покореннымъ суемъ не добровольно, но по волѣ Покорившаго, и находящимся въ надеждѣ обѣто-



ванія,—нелѣзя ли примѣнить слѣдующее восклицаніе Павла: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быти со Христомъ, потомучто это несравненно лучше» (Ф и л 1<sup>23</sup>). По крайней мѣрѣ я думаю, что подобнымъ же образомъ могло бы сказать и Солнце: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быти со Христомъ, потомучто это несравненно лучше». Но Павелъ прибавляетъ еще: «А оставатся во плоти нужнѣе для васъ» (Ф и л 1<sup>24</sup>). И Солнце, дѣйствительно, можетъ сказать: «Оставатся же въ этомъ небесномъ и свѣтломъ мѣлѣ нужнѣе ради откровенія сыновъ Божіихъ». То же самое нужно думать и говоритъ также и о лунѣ и о звѣздахъ.—Теперь посмотримъ, что же такое свобода твари и разрѣшеніе отъ рабства. Когда Христосъ предастъ царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, вмѣстѣ со всѣмъ царствомъ, будутъ переданы управленію Отца. Тогда «Богъ будетъ все во всемъ»; но эти существа принадлежатъ ко всему; поэтому Богъ будетъ и въ нихъ, какъ во всемъ».

Припоминается тутъ еще одинъ примѣръ: «Солнце да не зайдетъ въ гнѣвъ вашъ» (Еф 4<sup>36</sup>), писалъ ап. Павелъ ефессянамъ. Посмотри же, какое проникновенное объясненіе даетъ словамъ Апостола св. Антоній Великій. «И не только въ гнѣвъ,—подхватываетъ Подвижникъ—, но и во всякомъ грѣхѣ вашемъ, потомучто солнце можетъ осудить васъ за вашъ дневной поступокъ, за худое помышленіе» <sup>542</sup>.

Вотъ абиссинскій святой Яфкерана-Эгзіэ Гугубенскій <sup>543</sup>, «звѣзда пречистая и свѣтлая», какъ называетъ его Житіе.

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа,—говоритъ его Житіе—, начинаемъ съ помощію Господа нашего Іисуса Христа писать житіе и подвиги, и трудъ, и воздержаніе не только отъ хлѣба и водъ, но и отъ словъ праздныхъ, умерщвляющихъ душу. И воспомянемъ преизобиліе терпѣнія, явленнаго людямъ, а что онъ творилъ тайно, кто вѣдаетъ, кромѣ Творца его? Мы повѣдаемъ благость отца нашего изряднаго дѣяніемъ аввы Яфкерана-Эгзіэ. Мы не дойдемъ до половины этого, но (опишемъ лишь то), что пришло на языкъ или попало на глазъ, какъ говоритъ Книга Притчей: «Есть море, длина, ширина и глубина котораго неизвѣстны, и пришла птица, называемая 'Ewīt, самая меньшая изъ всего, рога птицъ. Она прилетѣла и



пила изъ этого моря». О возлюбленные, развѣ истощится море отъ питія птицъ? Такъ же не истощится и не исчерпается житіе сего аввы-инока, звѣзды евангельской, главы звѣздъ свѣтлыхъ, кроткаго сердцемъ, слеза котораго была близка къ очамъ его для любви Божіей, и печальника за всѣхъ, за людей и скотовъ и даже до червей». Воистину,—говорится въ иномъ мѣстѣ Житія—,мы имѣемъ отца нашего Яфкерана-Эгзіа, который молится за насъ, и не за огнѣхъ насъ, но за всю вселенную; за царя и за митрополита, да дастъ имъ вѣру православную, христіанамъ—соблюденіе ея, язвчникамъ обращеніе, всей твари милость и милосердіе да даруетъ». «И чтили его цари, макваненъ, сеюмы за нищету его и отшельничество. Онъ былъ страшенъ для нихъ, какъ страшный левъ. Всѣхъ приходившихъ къ нему, онъ утѣшалъ ко благу. Всѣмъ былъ открытъ домъ его». Подвиги его были самыя суровыя. «Онъ постился дни и ночи». «Отвергъ мѣръ згѣшній, да пріобрѣщетъ тамошній, закрылъ уши свои, чтобы не слыхалъ празднаго слова, закрылъ очи свои, чтобы не видѣлъ суеты, желая видѣть лицо Іисуса, Жениха Небеснаго, и ясно слышалъ гласъ Его сладкій. Онъ пересталъ говорить съ людьми, ибо плѣнила его любовь къ Богу», и съ приходящими обѣяснялся только знаками, или при помощи азбуки. «Потомъ,—разсказываетъ Житіе—,онъ началъ подвизаться труднымъ подвигомъ, трудомъ, бгѣніемъ, молитвою, поклонами, частымъ постомъ съ молитвою, причемъ слезы его лились, какъ потоки воды; воздержаніемъ и удержаніемъ языка. Сжались кости его на бедрахъ, затвердѣла кожа головы и помутились глаза его отъ многихъ слезъ, отяжелѣли ноги его отъ многого стоянія, и весь онъ высохъ отъ забвенія пищи и питія. Братія, это явно, а что онъ творилъ тайно, никто не знаетъ, кромѣ Творца его. Въ такихъ подвигахъ онъ провелъ 6 лѣтъ. Потомъ онъ пошелъ въ землю Хамла и взошелъ на гору, именуемую Айфарба. Згѣсь онъ прожилъ годъ, питаясь растеніями пустыни и плодами деревьевъ и кореньями». Въ



далнѣйшей жизни «пищею его было въ годъ три эфы не хлѣба, а плодовъ травъ, и кто знаетъ, кромѣ Бога, Творца его, бѣлъ онъ или не бѣлъ?». Три года онъ не пилъ воды (—замѣтъ, при жарѣ жажда особенно мучительна—) доволствуясь тѣмъ, что опускалъ въ воду 3 стебля одного растенія и потомъ, во время обѣда, выжималъ ихъ себѣ въ ротъ. «Въ день, когда шелъ дождь, онъ очищалъ камень и пилъ съ него то немного, что стекало».— «Еще подвигъ духовный: Онъ постился 40 дней, исключая субботъ, не вкушая ничего: ни листьевъ, ни воды. Такъ онъ провелъ три четвѣредесятницы. Разумѣй, человекъ, если у тебя есть умъ: три раза по 40 не будетъ ли 120 дней? И это, какъ я сказалъ тебѣ, (впродолженіе)— не одного года, а трехъ лѣтъ».— «Еще подвигъ духовный: Яфкерана-Эгзіа дѣлалъ ежечасно по 7-ми тысячъ поклоновъ, какъ колесо, и число поклоновъ его 42000. Онъ не зналъ трех-дневнаго поста, а только четверо-дневный, пяти-дневный и постился по седмицамъ». Однажды онъ поселился «на островѣ Галила, гдѣ не было людей, но было пустынное мѣсто. Здѣсь онъ жилъ въ постѣ и молитвѣ и въ слезахъ три года, прославляя Бога, воздерживался три года, не имѣя помощника ни въ рубкѣ дровъ, ни въ черпаніи воды, ни въ утѣшеніи, но устроилъ пребываніе свое, какъ безплотный».

Таковы подвиги этого печальника за червей и молитвенника за тварь. Приведу одинъ много-значительный рассказъ, изъ котораго явствуется отношеніе Святого къ твари.

«Паки послушайте,—приглашаетъ Житіе—, нѣчто изъ величія сего изряднаго, звѣзды пречестной, аввы Яфкерана-Эгзіа. Былъ въ тѣ дни одинъ монахъ, святой Божій, по имени Захарія. Онъ жилъ на островѣ Галела, гдѣ нѣкогда обиталъ святой авва Яфкерана-Эгзіа. Они созерцали другъ друга духовными очами и любили другъ друга весьма. Однажды сговорились они: «Встрѣтимся тамъ-то на озерѣ Азафъ—я изъ Гуэгуэбена, ты—изъ Галела, чтобы утѣшить другъ друга, ради величія Божія». И они на-



значили день. И вотъ, всталъ изрядный Яфкерана-Эгзіа въ Дабра Гуэгуэбенъ и обулся. Всталъ и святой Божій авва Захарія на островъ Галела и обулся. И пошли оба, какъ по-суху, по озеру силою Господа Бога своего, и встрѣтились среди озера и облобызались духовно. Снялъ авва Захарія свои сандаліи и отрясъ прахъ съ нихъ; снялъ и авва Яфкерана-Эгзіа и нашелъ немного влаги на сандаліяхъ своихъ. Показалъ авва Яфкерана аввѣ Захаріи: «Братъ мой возлюбленный, почему мокры мои сандаліи, а что касается твоихъ, то я вижу, что ты стрясаетъ прахъ отъ нихъ? Скажи мнѣ, прошу тебя, о возлюбленный мой». Отвѣчалъ Авва Захарія и сказалъ ему: «Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроетъ намъ, почему нашлась влага въ сандаліяхъ твоихъ». Услыхавъ это, авва Яфкерана-Эгзіа сказалъ: «Да будетъ, какъ ты говоришь». Они встали вмѣстѣ и помолились. Послѣ молитвы сказалъ авва Захарія аввѣ Яфкерана-Эгзіа: «Отче, не за изрядство мое явлено сіе мнѣ, а ради величія молитвы твоей. Сандаліи твои омочены водою потому, что ты скрылъ плоды ячменя, чтобы не сѣбли ихъ птицы, тогда какъ Богъ милосердъ и промышляетъ о всей твари и даетъ ей пищу. Потому-то и оказалась влага на сандаліяхъ твоихъ». Услыхавъ это авва Яфкерана-Эгзіа сказалъ аввѣ Захаріи: «Ты, отче, помолись о мнѣ». И они провели въ бесѣдѣ время до полудня, а потомъ вернулись въ свои монастыри. Изрядный отецъ Яфкерана-Эгзіа пересталъ прятать отъ птицъ плоды ячменя и продолжалъ молиться объ этомъ дѣлѣ. Спустя немного дней всталъ святой авва Яфкерана-Эгзіа, нагѣлъ сандаліи на ноги свои, какъ раньше, и они условились между собою духовно относительно дня, когда встрѣтятся. И авва Захарія поднялся съ острова Галела и приладилъ сандаліи, какъ прежде. И пошли они оба по озеру, какъ по-суху, и встрѣтились на прежнемъ мѣстѣ. И сняли они сандаліи, сбросили прахъ, и не оказалось мокроты на сандаліяхъ святого аввы Яфкерана-Эгзіа...»



Этотъ разсказъ—одинъ изъ великаго множества житійныхъ повѣствованій. Чуть ли ни въ каждомъ изъ нихъ изображается жизнь святого на лонѣ природы, «со звѣрями», послушаніе ему дикихъ звѣрей и заботы о нихъ со стороны святого; нерѣдки чудеса повиновенія животныхъ и служенія ихъ подвижникамъ<sup>544</sup>. «Жилъ со звѣрями»,—въ этихъ немногихъ словахъ, такъ часто встрѣчающихся въ житіяхъ святыхъ аввѣ-подвижниковъ,—въ этихъ трехъ словахъ выражается вся суть новаго, примиреннаго, возстановленнаго житія купно со всею тварью. Вотъ истинный «хиліазмъ», о которомъ даже мечтать не смѣютъ современные защитники ложной хиліастической идеи. Но, за недостаткомъ мѣста, не стану приводить примѣровъ, которые въ изобиліи можно найти въ житіяхъ и патерикахъ.

Вотъ Ермъ—римскій харизматикъ и аскетъ I-го и начала II-го вѣка. «Пастырь» его написанъ весь въ аскетически-эсхатологическихъ тонахъ. Но и тутъ, строгость воздержанія сочетается съ удивительною, проникновенною смѣлостью въ переживаніи красоты.

«Воспитавшій меня,—такъ начинаетъ своего «Пастыря» Ермъ—<sup>545</sup>, продалъ меня нѣкоей Родѣ въ Римѣ. Спустя много лѣтъ я возобновилъ знакомство съ нею и началъ любить ее, какъ сестру. Спустя нѣкоторое время я увидалъ ее моущеюся въ рѣкѣ Тибрѣ и далъ ей руку, и вывелъ ее изъ рѣки. И вотъ, увидѣвъ красоту ея, я помышлялъ въ сердцѣ своемъ, говоря: «Блаженъ былъ бы я, если бы имѣлъ жену такую же по красотѣ и по нраву». Спустя нѣкоторое время, когда я шелъ въ Кумы и прославлялъ творенія Божія, какъ величественны и превосходны и могучи они, на прогулкѣ я заснулъ. И Духъ восхитилъ меня и понесъ по какой-то тропкѣ, —*δι' ἀνοδίας τι- νόσ*—, по которой человѣкъ не могъ совершать пути: было же мѣсто это скалисто и непроходимо вслѣдствіе водъ. И вотъ, переправившись чрезъ ту рѣку, пришелъ я на равнину, преклоняю колѣна и началъ молиться Господу и исповѣдываться грѣхи свои. Когда же я молился, открылось небо, и вижу я женщину ту,—которой я возжелалъ,—ласково привѣтствующею меня съ неба, говорящею: «Ермъ радуйся!». Я же, посмотрѣвъ на нее, говорю ей: «Госпожа, что ты здѣсь дѣлаешь?». Она же отвѣтила мнѣ: «Я вознесена сюда, чтобы грѣхи твои разобратъ предъ Господомъ». Говорю ей: «Теперь ты являешься мо-



имъ разборомъ?»—«Нѣтъ,—говоритъ,—, но выслушай слова, которыя я собираюсь сказать тебѣ. Богъ, живущій на небесахъ и сотворившій изъ не сущаго сущее, и умножившій и увеличившій ради святой Церкви Своей, гнѣвается на тебя за то, что ты согрѣшилъ противъ меня». Отвѣтивъ же ей я говорю: «Противъ тебя согрѣшилъ? Какимъ образомъ? Сказалъ ли я тебѣ когда-нибудь недостойное слово? Не всегда ли тебя, какъ богиню, почиталъ? Не всегда ли о тебѣ, какъ о сестрѣ, заботился? Чего же ты наговариваешь на меня, о женщина, это—худое и нечистое!». Улыбнувшись она говоритъ мнѣ: «На сердце твое вошло пожеланіе худого. Или тебѣ не кажется, что для праведнаго мужа—худое дѣло, если войдетъ на сердце его худое пожеланіе? Грѣхъ въдѣ это, и великій, — говоритъ она —. Ибо праведный мужъ праведное мыслитъ. И вотъ, тѣмъ что онъ мыслитъ праведное, слава его сохраняетъ ,—*κατορθοῦται*—, его на небесахъ, и Покровителемъ имѣетъ онъ Господа во всякомъ дѣлѣ своемъ. Худое же помышляющіе въ сердцахъ своихъ навлекаютъ гибель свою и плѣненіе на самихъ себя...». Послѣ того, какъ она сказала эти слова, небеса затворились; а я былъ весь въ ужасѣ и въ скорби. Говорилъ же я въ себѣ самомъ: «Если этотъ грѣхъ вмѣняется мнѣ, то какъ смогу я спастись? Или какъ умолю я Бога относительно моихъ полныхъ грѣховъ? Или какими словами буду просить Бога, чтобы былъ милостивъ ко мнѣ?»». Во время этихъ размышленій Ерму явилась въ видѣннѣ Церковь подобно образъ Старицы. Продолжаю далѣе словами Автора: «и привѣтствуетъ меня: «Ермѣ, радуйся». А я, скорбный и плачущій, сказалъ: «Госпожа, радуйся». И сказала мнѣ: «Чтѣ печаленъ, Ермѣ,—долготерпѣливый и не ненавидящій, всегда смѣющийся—что такъ унылъ лицомъ и невеселъ?». А я сказалъ ей: «Изъ за одной добрейшей женщины, обвиняющей меня, что я согрѣшилъ противъ нея». Она же отвѣтила: «Никакъ да не будетъ такая тягость на рабѣ Божіемъ. Но во всякомъ случаѣ на сердце твое вошелъ помысль о ней. А для рабовъ Божіихъ подобный помысль —*βούλη*—, приноситъ грѣхъ: ибо—худой помысль и ошеломляющій,—*ἑκπληκτος*—, на все-чтимаго Духа и уже испытаннаго, если возжелаетъ худого, и особенно Ерму-воздержаннику ,—*Ερμᾶς ὁ ἐυκρατῆς*—, удаляющемуся всякаго худого желанія и исполненному всякой простоты и всякаго незлобія»».

Таково прегрѣшеніе великаго воздержанника и духо-носца Ерма, проводящаго дни, какъ видно, въ постахъ и молитвахъ. Это—до стяжанія полноты Духа: Башня-Церковь еще не достроена. Но вотъ, въ новомъ видѣннѣ Ерму является, какъ пророческое предвосхищеніе будущаго, Башня-Церковь въ законченномъ видѣ. Аскетическое очищеніе міра свершилось, полнота временъ исполнилась.



Пастырѣ показываеѣ Ерму Божественное Строеніе. При этомъ Ермѣ пророчески прозрѣваетъ въ будущее и изображаетъ достигнутую чистоту твари. Вотъ полная непринужденнаго изящества картина будущаго <sup>546</sup>:

Пастырѣ, водившій Ерма, «хотѣлѣ удалитѣся. А я,— пишетъ Ермѣ—, схватилѣ его за суму и началѣ заклинатѣ его Господомѣ, чшобѣ мнѣ онѣ обѣяснилѣ, что показалѣ мнѣ. «Мнѣ нужно отдохнутѣ немного, и я все обѣясню тебѣ: погожди меня здѣсь, пока приду». Говорю ему: «Господинѣ, оставаясь здѣсь одинѣ, что буду дѣлатѣ?»— «Ты не одинѣ,—отвѣчалѣ онѣ—: ибо дѣвы эти—сѣ тобою».— «Вѣ такомѣ случаѣ передай,—сказалѣ я—,имѣ меня». Пастырѣ призываетѣ ихѣ и говоритѣ имѣ: «Поручаю вамѣ вошѣ этого, пока приду»; и ушелѣ. Я же остался одинѣ сѣ дѣвами; а онѣ были весьма веселы и ко мнѣ относились ласково, особенно же четверо изѣ нихѣ, наиболѣе уважаемыя.—Говорятѣ мнѣ дѣвы: «Сегодня Пастырѣ сюда не придетѣ»—«Что же, вѣ такомѣ случаѣ,—говорю—, буду дѣлатѣ я?»—«До вечера,—отвѣчаютѣ—, ожидай его и, если придетѣ, то поговоритѣ сѣ тобою, если же не придетѣ, останешѣся сѣ нами здѣсь, доколѣ придетѣ». Говорю имѣ: «Погожду его до вечера; если же не придетѣ, уйду домой, и возвращусѣ поутру». Онѣ же вѣ отвѣтѣ говорятѣ мнѣ: «Намѣ ты препорученѣ; не можешѣ отѣ насѣ удалятѣся».—«А гдѣ,—говорю—, останусѣ?»—Сѣ нами,—говорятѣ—, ты уснешѣ, какѣ братѣ, а не какѣ мужѣ; ибо ты братѣ нашѣ, и впредѣ мы намѣренны житѣ сѣ тобою: очень, вѣдѣ, тебя любимѣ». Мнѣ же стыдно было оставатѣся сѣ ними. И та, которая изѣ нихѣ казаласѣ первою, начала меня нѣжно цѣловатѣ и обниматѣ. Прочія же, видя, что она обнимаетѣ меня, и сами начали цѣловатѣ меня и обводитѣ вокругѣ башни, и игратѣ со мною. А я какѣ-то сталѣ моложе и началѣ и самѣ игратѣ сѣ ними. Вѣдѣ огнѣ плясали, другія же водили хороводѣ, а третѣи пѣли. А, сѣ наступившимѣ вечеромѣ, я хотѣлѣ уйти домой; онѣ же не отпустили, но удержали меня. И оставался сѣ ними эту ночь и отгѣхалѣ возлѣ башни. Вѣдѣ дѣвы пост-



лали свои полотняные хитоны на землю и меня помѣстили на серединѣ, а сами совсѣмъ ничего не дѣлали, кромѣ какъ молились. И я съ ними непрерывно молился, и не меньше ихъ. И разговаривались дѣла тому, что я такъ молился. И оставался я тамъ до слѣдующаго дня съ дѣлами. Потомъ, пришелъ Пастырѣ, и говоритъ имъ: «Не нанесли ли вы ему какой-нибудь обиды?»—«Спроси, — говорятъ —, его самого». Говорю ему: «Господинъ, я получилъ большую радость, оставшись съ ними».—«Чѣмъ, — говоритъ —, ты ужиналъ?»—«Я ужиналъ —, говорю —, Господинъ, словами Господа цѣлую ночь». — «Хорошо ли, — говоритъ онъ —, онъ тебя принялъ?»—«Да, — говорю —, Господинъ»».

Такова побѣда надъ грѣхомъ, живущимъ въ плоти, такова невинность, вѣнчающая аскетическій подвигъ. Но эта невинность есть окрыленіе и одухотвореніе пола, осіяніе его, а никакъ не безполое и без-крылое выправленіе его, — цвѣтъ пола, а не скопчество. Эта побѣда, эта невинность, эта святая окрыленность достигается чрезъ стяжаніе Духа, — въ общеніи съ таинственными дѣлами, изображающими дары Духа. Полнота дѣлственности — лишь въ полномъ Духа, т. е. на концѣ аскетическаго подвига всего церковнаго человѣчества, въ обоженномъ тѣлѣ твари; предварительная полнота невинности — лишь въ предварительной полнотѣ Духа, т. е. на концѣ аскетическаго подвига отдѣльнаго христіанина, въ обоженной плоти святого. Св. м о щ и, — разумѣя это слово и буквально и символически —, — вотъ сухое и безлистное и, какъ бы, мертвое зерно святого тѣла: «Не оживетъ, если не умретъ». Само-утвержденіе — въ само-отрицаніи, согласно высшему и духовному закону тождества, равно какъ и само-отрицаніе — въ само-утвержденіи, по закону тождества низшему и плотяному. Какъ фениксъ, свивающій себѣ смертный костеръ, оживаетъ въ огнѣ возрожденнымъ, такъ и плоть воскресаетъ въ огненномъ отреченіи отъ себя, потому что это огненное крещеніе есть лишь сторона духовнаго обновленія, обращенная ко грѣху. Нѣтъ иного пути. И, какъ бы ставя на видъ Ерму, что явленный ему об-



разъ высшей чистоты есть идеалъ, достижимый не постепеннымъ приближеніемъ, не непрерывнымъ развитіемъ, но прерывнымъ отказомъ отъ самости, Церковь заранее настаиваетъ на воздержаніи и даже даетъ Ерму предписаніе отнынѣ жити съ женою своею, какъ съ сестрою<sup>547</sup>, — подвигъ весьма обычный въ средѣ перво-христіанъ и, изъ за закравшихся сюда злоупотребленій, уничтоженный въ своемъ перво-начальномъ видѣ и принявшій впослѣдствіи форму монашества.

Изображаемая Ермомъ дѣвственная чистота есть идеалъ, равно какъ чаяніемъ является и полнота Духа Святого. Но верховныя точки святого челоуѣчества уже освѣщенны лучами Грядущаго Свѣтила, Христа Апокалипсическаго. Подвигомъ стяжали онѣ Духа и въ богатныхъ дарахъ Утѣшителя находятъ силу для высшей любви къ твари. Это — «избранные сосуды Духа»<sup>548</sup>, «сосуды до краевъ полные благодати»<sup>549</sup>. Самъ Ермъ являетъ въ себѣ чистоту недостижимую для челоуѣка безблагодатнаго. Можетъ быть, подобныя же отношенія къ родственнымъ женскимъ душамъ были у св. Іоанна Златоуста<sup>550</sup>, у св. Аѳанасія Великаго. Напомню еще о св. Серафимѣ Саровскомъ, о Теофанѣ Затворникѣ<sup>551</sup>.

Вотъ досточудный авва Іоаннъ, игуменъ горы Синайской, жившій въ VI-мъ вѣкѣ. «Лѣствица» его, особенно первою своею половиною, способна окаменитъ ледянымъ ужасомъ застигнутое врасплохъ и неустроенное сердце; напомню хотя бы о «Словѣ 5-мъ», гдѣ описывается «Темница» съ ея суровѣйшими само-истязаніями. Въ этой «Лѣствицѣ» есть «Слово 15-ое», носящее заголовокъ «О нерастлѣніи и непорочности и о цѣломудріи, каковыхъ тлѣныя достигаютъ подвигами и усиленными трудами». Тутъ, въ цѣломъ рядѣ мѣръ къ отбегиненію, предвзятый или невнимательный читатель можетъ найти себѣ богатѣйшій матеріалъ для доказательства, что аскетизмъ есть медленное само-оскопленіе<sup>552</sup>. Можетъ быть, даже не найдется во всей аскетической письменности другого подобнаго под-



бора столь правдо-подобныхъ доказательствъ тому. Но э томъ, суровый изъ суровыхъ, Іоаннъ самъ спѣшитъ высказать свои завѣтныя чаянія, съ восхищеніемъ передавая о почти-осуществившемся концѣ подвижническаго пути.

«Нѣкто повѣдалъ мнѣ,—говоритъ Іоаннъ<sup>338</sup>—, о необыкновенномъ и высшемъ предѣлѣ непорочности, —*παράδοξόν μοί τις καὶ ἀχρότατον ἀγνείας ὄρον ὑφηγήσατο*—. «Вѣдѣ, нѣкто,—говоритъ—, возрѣвъ на красоту —*κάλλος*—, весьма прославилъ за нее Творца; и отъ единого взора погрузился въ любовь Божію и въ источникъ слезъ; и изумительно было видѣть, что ровъ гибели для другого для иного сверхъ естества сталъ вѣнцомъ». Если всегда таковою,—добавляетъ Лѣстничникъ отъ себя —, въ такихъ чувствованіяхъ усвоилъ себѣ такой образъ дѣйствія, то онъ воскресъ не тлѣннымъ до общаго воскресенія,—*εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιοῦτοις αἰσθῆσιν καὶ ἐργασίαν κέκηται, ἀνέσθη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*».

Цѣль подвига, какъ извѣстно,—достигнутъ нетлѣнія и обоженія плоти чрезъ стяжаніе Духа. Это нетлѣніе, такимъ образомъ, въ глазахъ суровѣйшаго изъ аскетическихъ писателей является не внутреннимъ обезпложеніемъ подвижника, не атараксіей и не равнодушіемъ, а, напротивъ, высшею отзывчивостію на красоту плоти,—способностію умиляться до слезъ, плакать отъ восторга при видѣ прекраснаго женскаго тѣла. Мучительный подвигъ и окрыленный восторгъ оказываются антиномично-связанными въ вопросѣ о полѣ, какъ и въ другихъ вопросахъ.

«Тѣмъ же правиломъ,—говоритъ еще Лѣстничникъ<sup>341</sup>—, будемъ руководствоваться и въ отношеніи напѣвовъ и пѣсней. Боголюбцамъ, вѣдѣ, къ радости и божественной любви и слезамъ свойственно возбуждаться и отъ мірскихъ,—*ἐκ τῶν ἑξωθεν*—, и отъ духовныхъ пѣсней; сластолюбивымъ же—наоборотъ».

Итакъ, цѣль устремленій подвижника — воспринимать всю тварь въ ея перво-зданной побѣдной красотѣ. Духъ Святой открываетъ себя въ способности видѣть красоту твари. Всегда видѣть во всемъ красоту—это значило бы «воскреснуть до всеобщаго воскресенія»,—значило бы превосхитить послѣднее Откровеніе,—Утѣшителя.



Погб «нѣкто», о которомъ повѣствуетъ Іоаннѣ Лѣтвичникѣ, наго разумѣтъ св. Нона<sup>555</sup>, съ 448 г. бывшаго епископомъ въ Эдессѣ, затѣмъ—въ Иліополѣ, затѣмъ, съ 457 г., — опять въ Эдессѣ и умершаго въ 471 г., — того самого еп. Нона, который основалъ въ Эдессѣ первый лазаретъ древняго мѣра. Женщина, о которой упоминаетъ рассказъ, была тогда вовсе не какою-нибудь святою; напротивъ, это была извѣстная на всю Антіохію, — гдѣ случайно находился и Нонѣ—, блудница Пелагія, зароскошъ свою прозванная Маргаритою, — Жемчужиною. О встрѣчѣ ея съ Нономъ подробно рассказывается въ «Житіи преподобной матери нашей Пелагії, бывшей прежде блудницею», написанномъ очевидцемъ, діаконѣмъ иліопольской церкви Іаковомъ<sup>556</sup>. Исторія эта, къ сожалѣнію, слишкомъ глинка для передачи згвсѣ, и потому ограничусь лишь началомъ повѣствованія діакона Іакова:

«Святѣй архіепископѣ Антіохійскаго града нѣкія ради церковныя потребности созва къ себѣ отъ окрестныхъ городовъ осмѣ епископовъ, между ими же бѣ святѣй Божій человекъ Нонѣ епископѣ мой, пришедшій отъ Іліополя, взявши мя съ собою, мужъ предивенъ и совершенъ инокъ, иже отъ монастыря, нарицаемаго Тавенисіотѣ, добродѣтельного ради житія своего, взятъ бытъ на епископство. Егда же епископы въ церковь святаго мученика Іуліана снигдоса, восхотѣша слышати отъ Нона учительное слово, и сѣдоша вси при дверехъ церковныхъ. Нонѣ же нача учить изъустѣ, глаголющи то, еже бѣ на пользу и спасеніе слушающимъ. Всѣмъ же удивляющимся о святомъ ученіи его, се мимо дверей церковныхъ идяше нѣкая отъ невѣрныхъ жена, яже во всей Антіохіи славная блудница бѣ, съ великою гордостію, многоцѣнными одеждами одѣяна, златомъ, каменіемъ драгимъ и маргаритами украшена: окрестъ же ея грядяша множество дѣвицъ и юношъ, лѣпо одѣянныхъ, и гривны златыя носящихъ, лице же ея тако красно бѣ, яко мѣрстїи человекъ видѣніемъ красоты ея насытитъ не можаху. Идущи же мимо насъ, весѣ воздухъ благовоніемъ ароматнымъ исполни, юже узрѣвше



епископи грядущую безстудно, имущую главу непокровенну, и рамена обнаженны, смѣжиша очеса своя, и тихо воздыхающе, яко отъ грѣха велика лица своя отвратиша. Нонъ же блаженный прилѣжно и долго смотрѣлъ на ню, дондеже отъ очесъ заиге. И посемъ обращая къ епископомъ, рече: не возлюбися ли вамъ толикая красота жены моя? Онѣмъ же не отвѣщавающимъ, преклони Нонъ главу свою, и плачуши собираше во убрусецъ слезы своя, и поливаше перси своя слезами, отъ глубины сердечныя воздыхаючи, паки вопросы епископовъ: не усладистесь ли красотою ея? Они же молчаху. Нонъ же рече: воистину азъ много научихся отъ нея: ибо жену ту поставитъ Господь на страшномъ своемъ судѣ, и ею осудитъ насъ; что бо мните? koliko часовъ жена та въ ложницѣ своей умедли, мѣющися, огбывающися и всю мѣсль свою и попеченіе имущи о семъ, да паче всѣхъ краснѣйша явится очесемъ временныхъ своихъ рачителей; мы же имуще Жениха безсмертнаго на небесѣхъ, на Негоже Ангели зрѣти желяютъ, не печемся украсити окаянныя души нашея, яже вся естъ скверна, нага и студа исполненна; тщимся омѣти ю покаянія слезами, огбѣти лѣнотою добродѣтелей, дабы очесемъ Божіимъ явилася благоугодна, и не была посрамлена и отвержена во время Агнчаго брака».

Еще ярче,—ярче всего—, выражена любовь къ твари въ величайшихъ представителяхъ православнаго подвижничества,— у преп. Макарія Великаго и Исаака Сиріана, поистинѣ столповъ Церкви. И томъ и другой описываютъ состоянія высшаго подвѣма и величайшей духовности. Если разсуждать, то можно было бы заключить отсюда, что это—пареніе въ пустомъ пространствѣ, безбрежное и великое Ничто <sup>557</sup> мистиковъ внѣ-христіанскихъ. Но нѣтъ. Тутъ-то и является величайшая конкретность и полнота; тутъ-то и предстаетъ сознанію тварь въ своей все-цѣлостности и въ своемъ вѣчномъ содержаніи, осіянная трепетомъ все-побѣдной нетлѣнной красоты.

Преп. Макарій Великій творилъ подвиги, которые кажутся превъшающими человѣческія силы, и лишь поддер-



живалъ жизнь въ тѣлѣ. Ученикъ его Евагріѣй, томимый жаждою, однажды просилъ позволенія испить воды. «Будь доволенъ и тѣмъ, что находишься подъ тѣнью,—отвѣчалъ ему любве-обильный старецъ—; многіе лишены и этой отрады. Уже — двадцать лѣтъ, какъ я тѣмъ, пью и сплю не болѣе, какъ сколько нужно для поддержанія жизни». Дѣйствительно, самъ онъ вкушалъ пищу только разъ въ недѣлю. Когда ему приходилось трапезовать съ пустынниками, и тѣ предлагали ему вина, то святой не отказывался, но послѣ, за одну вѣтхую чашу вина, цѣлый день не пилъ воды. Нищета и нестяжательность его доходили до того, что онъ не совѣтовалъ имѣть даже тѣ книги, отъ которыхъ другіе могли бы получать назиданіе; а самъ онъ помогалъ ворамъ выносить вещи изъ своей келліи. Безмѣрная любовь его и кротость ко всему слишкомъ извѣстна, чтобы нужно было напоминать о ней <sup>558</sup>. Но вотъ что говоритъ самъ святой о моментахъ Духо-явленій <sup>559</sup>:

«Сподобившіеся стать чадами Божіими и родиться свыше отъ Духа Святого, и имѣющіе Христа въ себѣ, просвѣщающаго и упокоевающаго — ἐλλαμπόνη καὶ ἀναπαύουσα — ихъ, много-образными и различными способами бывають путеводами Духомъ, и богатъ невидимо дѣйствуетъ въ ихъ сердцахъ духовнымъ упокоеніемъ — ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Но отъ видимыхъ въ мірѣ наслажденій да заимствуемъ образы, чтобы отчасти показать и пребыванія благодати въ душѣ. Бываетъ, когда они (духо-носцы) становятся какъ бы на царскомъ пиру развеселенными, ликуя ликованіемъ и веселіемъ несказаннымъ. Въ иную пору бывають словно невѣста, со-упокоевая — συναναπαορένῃ — въ общеніи съ женихомъ своимъ божественнымъ покоемъ — ἀναπαύσει θεϊκῇ. Иногда становятся, словно ангелы безплотные, въ такой легкости находятся съ тѣломъ; иногда бывають словно во хмѣлю отъ питія, возвеселяемые и упоеваемые Духомъ — во хмѣлю божественныхъ тайнъ духовныхъ.—Иногда они — какъ бы въ плачѣ и скорби за родъ людей и, молясь за цѣлаго Адама, поднимають плачъ и



рыданіе, возжигаемыя любовію Духа къ чело-  
вѣчеству. Иногда такимъ ликованіемъ и лю-  
бовію воспаляются они отъ Духа, что,  
если можно, всякаго человѣка въ собственной  
своей плоти они вмѣстили бы, не различая  
злого отъ добраго; иногда столь унижаются предъ  
всякимъ человѣкомъ въ смиреномудріи Духа, что почи-  
таютъ себя самихъ всѣхъ хуже и ничтожнѣе. Иногда въ  
радости несказанной постоянно соблюдаются Духомъ...  
Иногда душа упокоевается въ великомъ нѣкоторомъ без-  
молвіи и тишинѣ, пребывая въ одномъ только наслажденіи  
духовномъ и упокоеніи неизреченномъ и благоденствіи.  
Иногда въ знаніи нѣкоторомъ и мудрости неизреченной и  
вѣдѣніи Духа Неизслѣдимаго умудряется богатію, но  
этого невозможно высказать языкомъ и устами. Иногда  
человѣкъ дѣлается словно одинъ изъ людей [т. е. «какъ  
всѣ»].—Вѣдь, когда душа подойдетъ къ совершенству духа,  
совершенно ото всѣхъ страстей очищенная и съ Утѣши-  
телемъ Духомъ посредствомъ неизреченнаго общенія сое-  
диненная и слитая, и когда, срастворившись съ Духомъ,  
удостоена сдѣлаться духомъ, тогда становится она вся  
свѣтомъ, вся—окомъ, вся—духомъ, вся—радостію, вся—  
упокоеніемъ, вся—ликованіемъ, вся—любовію, вся—милосердіемъ, вся—добротою и кротостію».

Еще сильнѣе выражаетъ тѣ же переживанія подвиж-  
никъ еще болѣе строгій <sup>360</sup>,—св. Исаакъ Сиринъ <sup>361</sup>.

«Совершенство всего подвига, — говоритъ онъ—, заклю-  
чается въ трехъ слѣдующихъ вещахъ: въ покаяніи, въ чи-  
стотѣ и въ усовершеніи себя.—Что такое покаяніе?—Остав-  
леніе прежняго и печаль о немъ.—Что такое чистота —  
ἡ καθαρότης?—Кратко: с е р д ц е м и л у ю щ е е в с я к о е т в а р -  
н о е е с т е с т в о — καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως—.  
Что такое усовершеніе — ἡ τελειότης?—Глубина смиренія —  
βάθος ταπεινότητος—, т. е. оставленіе — κατάλειψις—всего види-  
маго и невидимаго (—видимаго — всего чувственного; невидима-  
го же — мыслимаго—) и освобожденіе отъ попеченія о немъ.



«Въ другой разъ былъ опять спрошенъ: «Что такое покаяніе?» и сказалъ: «Сердце сокрушенное и усмирённое». — <«Что такое смиреніе?»> — «Сугубое, добровольно принятое на себя омертвѣніе для всего». — «И что такое сердце милующее — *καὶ τί ἐστὶ καρδία ἐλεῆμων*?» — и сказалъ: «Горѣніе сердца о всемъ твореніи — *καὶ οὖν καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως* — о людяхъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всей твари. И отъ воспоминанія о нихъ и созерцанія ихъ очи его источають слезы, отъ великой и сильной жалости, охватывающей сердце. И отъ великой выдержки умиляется сердце его, и не можетъ онъ вынести, или услышатъ, или увидѣтъ вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей въ твари. И вслѣдствіе этого и о безсловесныхъ, и о врагахъ Истины, и о вредящихъ ему — ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы они очистились и сохранились; а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великой жалостью, какая возбуждается въ сердцѣ его безъ мѣры, по уподобленіи въ семъ Богу---. Достигшихъ же совершенства признакъ — таковъ: если въ день десятикратно преданы будутъ на сожженіе за любовь къ людямъ, то не насыщаются отъ этого, подобно какъ Моисей сказалъ Богу: «Если простишь имъ грѣхъ, то прости: если же нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги, въ которую вписалъ» (Исх 32<sup>32</sup>) и какъ говоритъ блаженный Павелъ: «Я желалъ бы самъ быти отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ и т. д.» (Рим 9<sup>3</sup>); и еще «Нынѣ радуюсь въ страданіяхъ моихъ за васъ», язычниковъ (Кол 1<sup>24</sup>). И прочіе апостолы за любовь о жизни людей получили смерть во всѣхъ видахъ. — Высшая же степень всего этого вмѣстѣ — Богъ и Господь. По любви къ твари, Сына Своего предалъ крестомъ на смерть---». Въ другомъ мѣстѣ, авва Исаакъ передаетъ слѣдующее <sup>362</sup>: «Разсказываютъ также объ аввѣ Агаѣонѣ, будто бы сказалъ онъ: «Желалъ бы я



найти прокаженного и взять тѣло его, и дать ему свое». Видишь ли совершенную любовь?---».

Итакъ, «чистота есть сердце, милующее всякое тварное естество», а «сердце милующее есть горѣніе сердца о всемъ твореніи», когда открывается для него достойная полной любви, а потому, слѣдовательно, вѣчная и святая сторона всякой твари, включая сюда даже и демоновъ и «враговъ Истины», т. е. бѣсовъ. Покаяніе ведетъ за собою смиреніе сердца, т. е. омертвѣніе его для всего, уничтоженіе въ немъ злой самости и нисшаго закона тождества. Сердце очищается отъ той скверны, которая отбединыла его отъ Бога и отъ твари. И, подвигомъ отбединенное отъ отбединенія, сердце гѣлается цѣломудреннѣмъ, т. е. безсамостно воспринимающимъ красоту твари, и воспаляется любовью ко всему творенію. Болѣе или менѣе ясно, подробнѣе или кратче останавливаясь на томъ или другомъ переходѣ этого пути, это же самое говорятъ всѣ подвижники. Но, конечно, полнота чистоты есть величина заданная, и не данная. Однако, всякій разъ, какъ подвижникъ взшелъ сколько-нибудь по «Лѣствицѣ рая», выступаетъ ярко «чувство природы». Помнишь ли, что говорилъ объ очистительномъ значеніи твари еп. Теофанъ Затворникъ? <sup>563</sup> Не стану, впрочемъ, приводить его словъ; сгѣлаю лучше, выдержку изъ записокъ одного странника <sup>564</sup>.

«Вотъ теперь такъ и хожу,—пишетъ Странникъ—, да безпрестанно творю Іисусову молитву, которая мнѣ драгоцѣннѣе и слаще всего на свѣтѣ. Нѣтъ у меня ни о чемъ заботы, ничего меня не занимаетъ, ни на что бы суешливое не глядѣлъ, и былъ бы все одинъ въ уединеніи; только по привычкѣ одного и хочется, чтобъ безпрестанно творить молитву, и когда ею занимаюсь, то мнѣ бываетъ очень весело. Богъ знаетъ, что со мною гѣлается.— Въ сіе время читалъ я мою Библію и чувствовалъ, что началъ понимать ее яснѣе, не такъ, какъ прежде, когда весьма многое казалось мнѣ непонятнымъ, и я часто встрѣ-



чалъ недоумѣніе.—Когда при семъ я начиналъ молитвѣся сердцемъ, все окружающее меня представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ: деревья, травы, птицы, земля, воздухъ, свѣтъ, все какъ будто говорило мнѣ, что существуетъ для человѣка, свидѣтельствуетъ любовь Божію къ человѣку, и все молится, все воспѣваетъ славу Богу. И я понялъ изъ сего, что называется въ Добротолубіи «вѣдѣніемъ словесъ твари», и увидѣлъ способъ, по которому можно разговаривать съ твореніями Божіими.—Я также опытно узналъ, что значитъ рай, и какимъ образомъ разверзается Царство Божіе внутри сердецъ нашихъ».—«Съ мѣсяцъ шелъ я потихоньку,—продолжаетъ свою повѣсть странникъ—, и глубоко чувствовалъ, какъ назидательны бываютъ добрые живые примѣры; часто читывалъ я Добротолубіе и повѣрялъ все то, что я говорилъ слѣпому молитвеннику. Его поучительный примѣръ воспламенялъ во мнѣ ревность, признательность и любовь къ Господу; молитва сердца столько меня улаждала, что я не полагалъ, есть ли кто счастливѣе меня на землѣ, и недоумѣвалъ, какое можетъ быть большее и лучшее наслажденіе въ Царствіи Небесномъ. Не токмо чувствовалъ сіе внутри души моей, но все наружное представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ, и все влекло къ любви и благодаренію Бога.—Все было мнѣ какъ родное, во всемъ я находилъ изображеніе имени Іисуса Христа».

Однимъ словомъ, вся тварь открылась нашему страннику, какъ вѣчное чудо Божіе, какъ живое существо, молящееся Творцу и Отцу своему <sup>565</sup>. Это воспріятіе въ высокой степени свойственно нашимъ странникамъ, и отгѣлныя черточки его запечатлѣны во множествѣ художественныхъ произведеній <sup>566</sup>.

Изъ обширнаго матеріала, который можно было бы привлечь для выясненія связи между аскетическимъ подвигомъ, дѣвственностью души, духо-носностью и любовью-жало-



любовью къ твари и влюбленностью въ тварь, я привелъ  
ишь самое немногое. Но я надѣюсь, что въ приведенныхъ  
измѣрахъ выяснилась эта связь,—этотъ мостъ, ведущій  
подвижника къ безусловному корню твари, разъ только,  
омытый Духомъ Святымъ, отгѣленный отъ самости  
своей чрезъ устройство себя, нащупалъ подвижникъ въ себѣ  
свой безусловный корень,—тотъ корень вѣчности, ко-  
торый данъ ему чрезъ соучастіе въ нѣдрахъ Троичной  
Любви. Отсюда необходимо возникаетъ новый вопросъ, а  
именно, какъ же мыслится тварь сама въ себѣ или сама по  
себѣ или сама о себѣ, т. е. вопросъ о Софіи.

---





*Omnia conjungo. Вся соединяю.*

## ХІ.—ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ: СОФІЯ.

...Тогда я только что зажилъ самостоятельно и поселился въ маленькомъ одинокомъ домикѣ. Одино, не только безъ мебели, но и безъ скамьи, чтобы присѣсть: часы были единственнымъ предметомъ «обстановки». Сидѣлъ на какомъ-то ящикѣ, на немъ и занимался. Холодъ, пустота и жизнь впроголодь... Особенно жутко было вечерами. Темняло. Начиналъ накрапывать дождикъ, постукивая по желѣзной крышѣ. Потомъ, вдругъ, стучалъ сильно,—заглушая сухой стукъ маятника. И — дождь, — шелъ взрывами. Крыша взрывалась въ послѣдней тоскѣ и холодномъ отчаяніи. Стучалъ, какъ комья замерзшей земли о крышку тесоваго гроба. Казалось, грудь открыта, и холодный дождь течетъ прямо въ меня, въ усталое и тоскующее сердце. Этомъ холодный осенній дождь навѣивалъ мрачную тоску и жуткость. Во всемъ домѣ было лишь два живыхъ существа: я да часы; а еще, изрѣдка, безсильно жужжала муха въ чернѣющемъ,—словно пасть!—, окнѣ. Ахъ, и мухъ я былъ радъ...

Порою, успокаивая себя, я начиналъ напѣвать робѣющимъ голосомъ унылый «стихъ», слышанный мною отъ слѣпого:







ихъ мысляхъ и чувствахъ, окружающихъ образъ Сшарца Исидора, захотѣлось осознать красоту духовной жизни.

Духо-носная личность прекрасна,—и прекрасна д в а ж д ы. Она прекрасна объективно, какъ предметъ созерцанія для окружающихъ; она прекрасна и субъективно, какъ средоточіе новаго, очищеннаго созерцанія окружающаго. Во святомъ открыта намъ для созерцанія прекрасная перво-зданная тварь; для созерцанія святого обнажается отъ своего растлѣнія перво-зданная тварь: церковность есть красота новой жизни въ Безусловной Красотѣ,—въ Духѣ Святомъ. Это—фактъ<sup>367</sup>. Но этотъ двоякій фактъ не можетъ не наводить на размышленія, не можетъ не вызывать вопроса: Какъ же понимать этотъ святой, этотъ прекрасный моментъ твари? Какова объективная его природа? Что онъ такое метафизически?

Однако, прежде нежели давать отвѣтъ на поставленный вопросъ, полезно сдѣлать одну оговорку.

Единый и цѣлостный объектъ религіознаго воспріятія—въ области разсудка распадается на множество аспектовъ, на отдѣльныя грани, на осколки святѣни, и нѣтъ въ нихъ благодати: драгоцѣнный алавастръ разбитъ, а мвро священное жадно всасываютъ сухіе пески раскаленной пустыни. Раньше это было уже показано на разсудочныхъ антиноміяхъ догмата; сейчасъ рѣчь будетъ о такихъ осколкахъ, которые не находятся въ явной антиноміи другъ съ другомъ, потомучто представляютъ не противоположное другъ другу, а просто разное. Каждая изъ этихъ логическихъ граней непосредственнаго переживанія,—разсудочно—, весьма отлична отъ прочихъ и,—логически—, никакъ съ прочими не связана, ибо только цѣлостный опытъ указываетъ каждой грани ея мѣсто: связъ отдѣльныхъ аспектовъ есть синтетическая, но не аналитическая, и она дается только а posteriori, въ видѣ откровенія, т. е. какъ фактъ духовнаго опыта. Однако, послѣдній является въ переживаніи не только фактомъ,



не одной только интуиціей, но и дискурсіей, потому что бытіе его воспринимается какъ творческій актъ Самой Тріединой Истинѣ. Фактически-данный синтезъ отгѣлбныхъ сторонъ объекта вѣрѣ находитъ свое оправданіе, — оправданіе своей необходимости —, вѣ присно-сущемъ Свѣтѣ Пресвятой Троицы. Но не только такое оправданіе синтеза, а и самый синтезъ не подлежитъ разсудочному выведенію. Это можно пояснить примѣромъ. Вовсе незнающему геометрическихъ тѣлъ развѣ можно составить конкретное представленіе о тѣлѣ, имѣя вѣ рукахъ лишь плоскостныя образованія — точки, линіи и части плоскости, ограниченныя тѣми или другими контурами («плоскіе лоскутья»<sup>568</sup>)? Развѣ мыслѣ тобою можемъ представить себѣ образованіе пространства четырех-мѣрнаго по тремъ его проеціямъ на пространство трех-мѣрное<sup>569</sup>? Зная только два цѣлѣа порознѣ, развѣ можно представить себѣ, что получится отъ ихъ смѣшенія? Такъ — и тутъ, вѣ области вѣрѣ. Это, вотъ, приводитъ меня вѣ большое смущеніе. Вѣ самомъ дѣлѣ, если не строить полной системы понятій, если не излагать законченной схемы для переживаній, — а я — именно вѣ такомъ положеніи —, то почти невозможно рѣшить, что говоритъ и что опустить, — о чемъ говоритъ сперва и о чемъ — послѣ. Вѣдѣ тотъ или другой порядокъ понятій не есть порядокъ по д л и н н о - л о г и ч е с к ѣ й, но всегда — лишь условный, болѣе или менѣе удобный. Отгѣлбныя понятія механически приставляются одно къ другому: когда религіозный объектъ входитъ вѣ сферу разсудка, то наиболѣе идущимъ къ дѣлу является союзъ «и». Вѣдѣ нельзя сказать, что дается сперва, что — послѣ вѣ вѣчномъ бытіи переживаемаго: тамъ — все едино; психологически же одно выступаетъ ранѣе, другое — позже, вѣ зависимости отъ многихъ личныхъ условій. Мнѣ трудно рѣшить за другого, какую послѣдовательность ему будетъ легче обозрѣвать. Пишу и всетаки сознаю, что разбрасываюсь, потому что не могу сказать сразу всего того, что тѣснится вѣ сознаніи.



До сихъ поръ я старался установить на нѣкоторыхъ конкретныхъ примѣрахъ главную тему моего предвѣщающаго писѣма, а именно воспріятіе подвижниками вѣчныхъ корней всей твари, — которыми она держится въ Богѣ. Но воспріятіе вѣчнаго, какъ такового, естѣ, со стороны познавательной, видѣніе вещи въ ея внутренней необходимости, — видѣніе вещи въ ея смѣслѣ, въ разумѣ ея существованія. Созерцая безусловную цѣнность тварей, святой подвижникъ видитъ разумъ ихъ объективнаго бытія, ихъ Λόγος. А такъ какъ вторичный разумъ лишь постольку мыслится актуально-сущимъ, поскольку онъ коренится въ Разумѣ Абсолютномъ, поскольку онъ питается Свѣтомъ Истинны, то разумъ вещи естѣ, съ точки зрѣнія твари, тотъ актъ, посредствомъ котораго тварь отрѣшается отъ самости своей, выходитъ изъ себя и посредствомъ котораго въ Богѣ находитъ свое утвержденіе, какъ самоистощающаяся; другими словами, разумъ вещи естѣ, съ точки зрѣнія твари, любовь къ Богу и происходящее отсюда видѣніе Бога, частная идея о Немъ, — условное представленіе о Безусловномъ. Съ точки же зрѣнія бытія Божественнаго, разумъ твари естѣ безусловное представленіе объ условномъ, идея Бога о частной вещи, — тотъ актъ, которымъ Богъ, въ неизреченномъ само-уничиженіи своей безконечности и абсолютности, наряду съ Божественнымъ содержаніемъ своей Божественной мысли, благоволитъ мыслитъ о конечномъ и ограниченномъ, вноситъ въ полноту бытія Троичныхъ нѣдръ тощее полу-бытіе твари и даруетъ ей само-бытіе и самоопредѣляемость, т. е. ставитъ тварь какъ бы вровень съ Собою; съ точки зрѣнія Бога, разумъ твари естѣ самоуничижительная любовь Божія къ твари. Неописуемымъ актомъ (—въ которомъ соприкасается другъ съ другомъ и содѣйствуютъ другъ другу неизреченное смиреніе Божественной любви и непонятное дерзновеніе любви тварной—) входя въ жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (—ибо число «3» не имѣетъ порядка—), эта любовь-идея-монада, этотъ четвертый востасный элементъ



въ отношеніи къ себѣ вызываетъ различіе по порядку — хата таѣн — Упостасей Пресвятой Троицы, благоволящей на это со-отношеніе Себя со Своею же тварью и на вытекающее отсюда опредѣленіе Себя тварью и тѣмъ Себя «истощающей» или «опустошающей» отъ атрибутовъ абсолютныхъ. Оставаясь всемогущимъ, Богъ относится къ Своему же созданію какъ бы не всемогущій: не принуждаетъ тварь, а убѣждаетъ, не заставляетъ, а проситъ. Оставаясь «едино» въ Себѣ, Упостаси дѣлаютъ Себя «ино» въ отношеніи къ твари. Послѣднее открывається въ характерѣ промыслительной дѣятельности, какъ въ каждой особой жизни, такъ и, — по преимуществу —, въ трехъ послѣдовательныхъ Завѣтахъ съ цѣло-купнымъ міромъ. Иначе говоря, эти три Завѣта, открываясь прообразовательно и предварительно въ личной жизни монады, — онтогенетически —, повторяются съ полнотью въ исторіи всей твари, — филогенетически —.

Но, милый, прости мнѣ эти грубые и ненавистные мнѣ пинцетъ и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшія волокна души. Не думай только, что холодныя слова мои — метафизическая спекуляція, «гностика». Они — лишь жалкія схемы для переживаемого въ душѣ. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическимъ опредѣленіемъ, но переживается въ живомъ опытѣ; она — религіозная данная, опредѣляемая не а priori, но а posteriori, — не гордостью конструкціи, но смиреніемъ пріянія. Правда, я вынужденъ пользоваться метафизической терминологіей, но эти термины имѣютъ въ моей рѣчи смѣслъ не строго-техническій, а условный или, скорѣе, символическій, — значеніе какъ бы красокъ, которыми описывается внутренне-переживаемое. Итакъ, я сказалъ «монада», т. е. нѣкоторая реальная единица. Логически и метафизически она, какъ таковая, противопоставалась бы прочимъ монадамъ, исключала бы ихъ изъ сферы своего Я, или же, потерявъ свою особность, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы съ ними въ неразличимое, стихійное единство.



Но въ тѣхъ духовныхъ состояніяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, ничто не теряетъ своей индивидуальности; все воспринимается какъ внутренне, органически связанное другъ съ другомъ, какъ спаянное свободнымъ подвигомъ самоотверженія, какъ внутренне-единое, внутренне-цѣльное, — однимъ словомъ, какъ много-единое существо. Все — едино-сущно и все — разно-впостасно. Не просто-данное, стихійное, фактическое единство сплавливаетъ его, но единство осуществляемое вѣчнымъ актомъ, подвижное равновѣсіе впостасей, подобное тому, какъ при постоянномъ обменѣ энергіею луче-испускающими тѣлами между ними устанавливается подвижное равновѣсіе энергіи — это неподвижное движеніе и движущійся покой. Любовь вѣчно «истощаетъ» каждую монаду и вѣчно «прославляетъ» ее же, — выводитъ монаду изъ себя и устанавливаетъ ее же въ себѣ и для себя. Любовь вѣчно отнимаетъ, чтобы вѣчно давать; вѣчно умерщвляетъ, чтобы вѣчно оживлять. Единство въ любви есть то, что выводитъ каждую монаду изъ состоянія чистой потенціальности, т. е. духовнаго сна, духовной пустоты и безвидной хаотичности, и что, такимъ образомъ, даетъ монагѣ дѣйствительность, актуальность, жизнь и бодрствованіе. Чисто-субъективное, отбегиненное и слѣпое Я монады для Ты другой монады истощаетъ себя и, чрезъ это Ты, Я дѣлается чисто-объективнымъ, т. е. доказаннымъ. Воспринимаемое же третей монадой, какъ доказывающее себя чрезъ вторую, Я первой монады въ Онѣ третей обрѣтаетъ себя, какъ доказанное, т. е. завершаетъ процессъ само-доказательства и дѣлается «для себя», получая вмѣстѣ съ тѣмъ свое «о себѣ», ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое «для другого» этого «о себѣ». Изъ голаго и пустого само-тождества — «Я!» — монада становится полнымъ содержанія актомъ, синтетически связывающимъ Я съ Я (Я=Я), т. е. органомъ единого Существа <sup>370</sup>.

Любовь Божія, струящаяся въ этомъ Существоѣ — вотъ творческій актъ, которымъ оно получаетъ: во первыхъ,



ж и з н ъ, во вторыхъ, е д и н с т в о, и, вѣ третихъ, б ѣ т і е; единство, будучи не фактомъ, но актомъ, естѣ мистическое производное жизни, а бѣтїе—производное единства: истинное бѣтїе естѣ субстанціональное отношенїе къ другому и движенїе изъ себя,—какъ дающее единство, такъ и вытекающее изъ единства бѣтїя. Но каждая монада лишь постольку существуетъ, поскольку допускаетъ до себя любовь Божественную, «ибо мы Имъ [Богомъ] живемъ и движемся и существуемъ—ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν» (Дн 17<sup>28</sup>). Это «Великое Существо»,—но не то, которому молился О. Контъ, а воистину великое—, Оно естѣ осуществленная Мудрость Божїя, Πρῶτη Хохма, Σοφία Софїя или Премудрость <sup>571</sup>.

Софїя естѣ Великій Корень цѣло-купной твари [ср. πᾶσα ἡ κτίσις (Рим 8<sup>22</sup>), т. е. все-цѣлостная тварь, а не просто вся], которымъ тварь уходитъ во внутри-Троичную жизнь и черезъ который она получаетъ себѣ Жизнь Вѣчную отъ Единого Источника Жизни; Софїя естѣ перво-зданное естество твари <sup>572</sup>, творческая Любовь Божїя, «которая излилась вѣ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (Рим 5<sup>5</sup>); поэтому-то истиннымъ Я обоженаго, «сердцемъ» его является именно Любовь Божїя, подобно какъ и Сущность Божества — внутри-Троичная Любовь. Вѣдѣ все—лишь постольку истинно существуетъ, поскольку прїобщается Божества-Любви, Источника бѣтїя и истины. Если тварь отрывается отъ корня своего, то ее ждетъ неминуемая смерть: «Нашедшїй Меня,—говоритъ сама Премудрость—,нашелъ ж и з н ъ и получитъ благоволенїе отъ Господа; но согрѣшающїй противъ меня наноситъ вредъ душѣ своей: всѣ, ненавидящїе меня, любятъ смерть» (П р и т ч С о л 8<sup>35, 36</sup>).

Вѣ отношенїи къ твари Софїя естѣ Ангелъ-Хранитель твари, Идеальная личность мїра. Образующїй разумъ вѣ отношенїи къ твари, она—образуемое содержанїе Бога-Разума, «психическое содержанїе» Его, вѣчно творимое Отцомъ черезъ Сына и завершаемое вѣ Духѣ Святомъ: Богъ мыслитъ вещами <sup>573</sup>.



Поэтому, с у щ е с т в о в а т ь—это и значит ь б ы т ь м ы с л и м ы м ь, б ы т ь п а м я т у е м ы м ь или, наконец ь, б ы т ь п о з н а в а е м ы м ь Б о г о м ь <sup>574</sup>. Кого «знает ь» Б о г ь, т ь о б л а г а ю т ь р е а л ь н о с т ь ю, кого же О н ь «не знает ь», т ь о н е с у щ е с т в у ю т ь в ь д у х о в н о м ь м і р ь, в ь м і р ь и с т и н н о й р e a л ь н о с т и, и б ы т і е и х ь—п р и з р а ч н о е. О н и п у с т ы, и в ь о с в ь щ е н і и Т р и с і я т е л ь н ы м ь С в ь т о ч е м ь г ь л а е т с я я с н о, ч т о и х ь в о в с е н ь т ь, и ч т о о н и л и ш ь к а з а л и с ь с у щ е с т в у ю щ и м и: ч т о б ы б ы т ь—наго  $\gamma \iota \nu \acute{\omega} \sigma \kappa \epsilon \sigma \theta \alpha \iota \ \acute{\upsilon} \pi \omicron \tau \omicron \theta \epsilon \omicron \upsilon$  (ср. І о 10<sub>14</sub>, М о 7<sub>23</sub>, 25<sub>31</sub>, сл.) <sup>575</sup>. С у щ і й в ь В ь ч н о с т и и «познает ь» в ь В ь ч н о с т и ж е; н о т о, ч т о о н ь «познает ь» в ь В ь ч н о с т и <sup>576</sup> п о я в л я е т с я в о В р е м е н и в ь е д и н ы й, о п р е д ь л е н н ы й м о м е н т ь. Б о г ь, С в е р х-в р е м е н н ы й, д л я К о т о р а г о В р е м я д а н о в с ь м и с в о и м и м о м е н т а м и, к а к ь е д и н о е «т е п е р ь», н е т в о р и т ь м і р а в о В р е м е н и; н о д л я м і р а, д л я т в а р и, ж и в у щ е й в о в р е м е н и, м і р о-т в о р е н і е н е о б х о д и м о п р і у р о ч и в а е т с я к ь о п р e д ь л e н н ы м ь в р e м e н а м ь и с р o k a м ь.

Спрашивается: «Почему именно к ь э т и м ь в р e м e н а м ь и с р o k a м ь, а н е к ь к а к и м ь-л и б о и н ы м ь?».—Этот ь в о п р о с ь, п о л а г а ю, о с н о в а н ь н а н е д о р а з у м ь н і и, и и м e н н о н а с м ь ш e н і и В р e м e н и к о с м и ч e c k o г o c o в р e м e н e м ь в ь o т в л e ч e н і и. В р e м я к o c м и ч e c k o e е с т ь п o c л ь д o в a н і e, и, б у д у ч и п o c л ь d o в a н і e м ь, o н o д a e т ь п o c л ь d o в a т e л ь н o c т ь в с e м у т o м у, ч т o и м ь e т ь п o c л ь d o в a н і e <sup>577</sup>. И н ы м и c л o в a м и o н o e c т ь в н у т р e н н я я o p г a н и з o в a н н o c т ь, к a ж д ы й ч л e н ь к o т o р o й c ь н e п р e л o ж н o c т ь ю н a x o д и т с я т a м ь, г д ь н a x o д и т с я. П o c л ь d o в a н і e в c e г o д р у г o г o, п p o и c x o ж д a ю щ e ч р e з ь,—в ы р a ж a я c ь м a т e м a т и ч e c к и,—ч р e з ь c в o e «c o o т в ь т c т в і e» c ь э т и м ь, o c н o в н ы м ь, п o c л ь d o в a н і e-р o д н ы м ь, «т a к c o г e н н ы м ь» р я д o м ь, т o ж e д o л ж н o б ы т ь o p g a н и z o в a н н ы м ь. C o o т в ь т c т в і e м o м e n t o в ь В р e м e н и и я в л e н і й п p o и c x o ж д и т ь в ь c и л y в н у т р e n н я г o c p o d c t в a к a ж d a г o д a n n a г o м o м e n t a В р e м e н и и к a ж d a г o д a n n a г o я в л e н і я; в ь c y щ н o c т и d a n n a г o м o м e n t a з a к л ю ч e н o и т o, ч т o o н ь c в я з ы в a e т c я c o o т в ь т c т в і e м ь c ь т ь м и-т o и т ь м и-т o я в л e н і я м и. А р a з ь т a к o e c o o т в ь т c т в і e y c т a н o в и л o c ь, т o г d a y ж e c п p a ш и в a т ь: «П o ч e м у я в л e н і e в o з н и к л o т o г d a-т o, а н e т o г d a-т o?»—c п p a ш и в a т ь э т o т a к ж e б e з c м ы c л e n н o,



какъ спрашиваѣтъ, «Почему 1912-ый годъ идетъ послѣ 1911-го а не послѣ 1915-го?».

Но совсѣмъ иначе приходится говорить о времени, въ отвлеченіи разсудка. Вѣдѣ разсудокъ отрываетъ внѣшній видъ Времени отъ анатомическаго его сложенія внутри; разсудокъ беретъ форму послѣдованія, но удаляетъ оттуда с о д е р ж а н і е послѣдованія; получается пустая и безразличная схема послѣдованія, въ которой, дѣйствительно, каждая пара моментовъ можетъ быть переставлена, и все же, въ силу безличія этихъ моментовъ, полученное абсолютно ничѣмъ не разнится отъ того, изъ чего получилось<sup>578</sup>. Когда это,—по существу дѣла безсмысленное,—понятіе выдвигаютъ за Время, то тогда, конечно, долженъ возникнуть нелѣпый вопросъ: «А почему Богъ сотворилъ міръ столько-то тысячъ лѣтъ тому назадъ, а не когда-либо въ иное время?»,—ошибка, въ которую впалъ, въ числѣ многихъ другихъ, знаменитый Оригенъ<sup>579</sup>. Богъ сотворилъ,—для насъ—міръ тогда, когда міру приличествовало быть сотвореннымъ,—вотъ отвѣтъ на подобныя вопрошанія. Не приводя святоотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу изложеннаго здѣсь пониманія Времени<sup>580</sup> (—это завело бы насъ слишкомъ далеко въ сторону—), упомяну лишь свидѣтельство св. Григорія Богослова.

Прежде творенія міра, кромѣ существа Пресвятой Троицы, «Міро-родный Умъ разсматривалъ также въ великихъ Своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ. У Бога все передъ очами, и что будетъ, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздѣлъ положенъ временемъ, что одно впереди, другое назадъ; а для Бога все сливается въ одно, и все держится въ мѣщахъ Великаго Божества?»<sup>581</sup>.

«Изъ міровъ, — говоритъ тотъ же св. Отецъ, въ иномъ мѣстѣ<sup>582</sup>, — изъ міровъ одинъ сотворенъ прежде. Это—иное небо, обитель богоносцевъ, созерцаемая единымъ умомъ, пресвѣтлая: въ нее вступитъ впослѣдствіи человекъ Божій, когда, очистивъ умъ и плоть, совершится богомъ. А другой—тлѣнный міръ—созданъ для смертныхъ, когда надлежало устроиться и лѣпотѣ свѣтилъ, проповѣдающихъ «Бога красотой и вели-



чіємъ, и царственному чертогу для Образа Божія. Но первый и послѣдній міръ созданъ Словомъ великаго Бога».

«Мы, — говоритъ также Климентъ Александрійскій<sup>582</sup>—, мы существовали уже прежде созданія сего міра, потому что сотвореніе насъ рѣшено было Богомъ гораздо ранѣе самого сотворенія насъ, и слѣдовательно уже ранѣе своего сотворенія мы существовали въ мысли Божіей,—мы, в послѣдствіи оказавшіеся разумными созданіями Божественнаго Слова; изъ за Него-то мы по своему происхожденію весьма древни, потому что «вначалѣ было Слово»».

Но вернемся къ вопросу о Софїи.

Вѣчная Невѣста Слова Божія, внѣ Его и независимо отъ Него она не имѣетъ бытія и разсыпается въ дробность идей о твари; въ Немъ же—получаетъ творческую силу. Единая въ Богѣ, она множественна въ твари и тутъ воспринимается въ своихъ конкретныхъ явленіяхъ какъ идеальная личность человѣка, какъ Ангелъ-Хранитель его, т. е. какъ проблескъ вѣчнаго достоинства личности и какъ образъ Божій въ человѣкѣ. Говоритъ объ этой «искоркѣ» божественной зрѣлѣ невозможно, потому что для этого потребовалось бы сдѣлать обзоръ чуть ли ни всѣхъ мистическихъ ученій. Ограничусь лишь упоминаніемъ того, какъ иногда называется этотъ божественный отблескъ въ Апостольскихъ Посланіяхъ. Это, именно, для отдѣльнаго человѣка,—его «жилище на небесахъ», «домъ нерукотворенный, вѣчный» (2 Кор 5 1), «небесное жилище» (2 Кор 5 2), въ которое облечется человѣкъ, когда разрушится его «земная храмина». Послѣдняя необходимо разрушится,—не потому, что она—на землѣ, но потому, что она зѣмна, ἐπίγειος, т. е. тлѣнна въ существѣ своемъ. И, хотя сейчасъ та храмина— «на небесахъ—ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (2 Кор 5 1), однако не это существенно для нея, а — то, что она есть «жилище съ неба—τὸ οἰκτῆριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ» (2 Кор 5 2), т. е. важна ея природа, а не данное ея мѣсто-пребываніе. Земная храмина и храмина небесная противоположны по естеству своему, а не по положенію. Въ аду—чистая плотность, хотя онъ можетъ и не бытъ на землѣ (—да и не потерпитъ Земля Господня



ага на себѣ<sup>581</sup>. -); вѣ раю—чистая духовность, хотя и при жизни къ нему можетъ приближаться святой. Идеальный обликъ откроется вѣ просвѣтленной твари, вѣ преображенномъ человѣкѣ. Земная «лачуга, σκήνομα», т. е. тлѣнный эмпирический характеръ, упоминается и у ап. Петра (1 Пет 1 13, 14), тогда какъ противоположный этой «лачугѣ» характеръ идеальный именуется «наслѣдствомъ нетлѣннымъ, чистымъ, неувядаемымъ, хранящимся на небесахъ» (1 Петр 14). Это—«вѣчныя обители, αἰώνιαι σκηναί» (Лк 16 9) или типы духовнаго возрастанія, о которыхъ говоритъ Господь Іисусъ вѣ притчѣ о домоправителѣ неправды.

Совокупность этихъ «многихъ обителей»,—этихъ идеальныхъ образовъ сущаго—, слагаетъ истинный «Домъ Божій» (Евр 3 6), вѣ которомъ человѣкъ является «домостроителемъ» (1 Кор 4 1, 2; Тим 1 7) и, притомъ, часто нечестнымъ, обращающимъ Домъ Отца вѣ «домъ торговли» (Іо 2 15). «Вѣ Домъ Отца Моего обителей много, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου πολλαί εἰσιν» (Іо 14 2),—говоритъ Іисусъ Христосъ; отгѣлбныя обители, словно сотовья ячейки, образуютъ Домъ Божій, Святой Храмъ Господень или, вѣ расширенномъ изображеніи того же образа,—Великій Городъ, Іерусалимъ Небесный, Іерусалимъ Горный и Святой (Откр 21 2, 10; Евр 12 22 и др.). Духъ Святой живетъ вѣ этомъ Городѣ, свѣтитъ ему (Откр 22 5) и потому ключами отъ Города владѣютъ духо-носцы<sup>582</sup>,—вѣдающіе тайны Божіи (Мѣ 16 17-19; Откр 3 7-9; Мѣ 18 18 и проч.). Паденіе твари составляло,—вѣ онтологическомъ планѣ—, вѣ выхожденіи изъ небеснаго жилища, вѣ несоотвѣтствіи эмпирическаго раскрытія подобія Божія небесному образу Божію: «падшее вышло изъ своего жилища» (Іуд 16). Но оставленное соотвѣтствіе паки достигается лишь вѣ Духѣ Святомъ, почему э т о т ъ Городъ Божій или Царство Божіе имѣетъ себя лишь вѣ Источномъ Царствѣ Божіемъ,—вѣ Духѣ Святомъ, равно какъ э т а Премудрость имѣетъ себя лишь вѣ Источной премудрости Божіей,—вѣ Сынѣ, и э т о Материнство—лишь вѣ Источномъ Ро-



дигительствѣ,—во Отцѣ. Пронизанная Троичною Любовью, Софія р е л и г і о з н о,—не разсудочно—, почти сливается со Словомъ и Духомъ и Отцомъ, какъ съ Премудростью и Царствомъ и Родительствомъ Божіимъ; но разсудочно она естѣ совсѣмъ иное, нежели каждая изъ этихъ Упостасей.

О Софіи писали многіе мистики. Но, хотя и весьма самоуверенно, однако отчасти и справедливо высказался о нихъ довольно сурово В. Л. Соловьевъ въ письмѣ къ гр. С. А. Толстой. «У мистиковъ, — писалъ онъ 27-го апрѣля 1877 года изъ Спб.—, много подтвержденій моихъ собственнѣхъ идей, но никакого новаго свѣта, къ тому же почти всѣ они имѣютъ характеръ чрезвычайно субъективный и, такъ сказать, слонявѣй. Нашелъ трехъ специалистовъ по Софіи: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pardage.— Всѣ трое имѣли личный опытъ, почти такой же какъ мой, и это самое интересное, но собственно въ теософіи всѣ трое довольно слабы, слѣдуютъ Бэму но ниже его. Я думаю, Софія возилась съ ними больше за ихъ невинность, чѣмъ за что-нибудь другое. Въ результатъ настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельсъ, Бэмъ и Сведенборгъ, такъ что для меня остается поле очень широкое. Познакомился немного съ польскими философами,—общій тонъ и стремленія очень симпатичны, но положительнаго содержанія никакого,—пара нашимъ славянофиламъ» <sup>586</sup>.

Въ виду этого и, кромѣ того, желая оставатся въ предѣлахъ идей церковныхъ, я позволю себѣ отложить анализъ мистическихъ произведеній до работы болѣе спеціальной и ограничусь пока лишь приведеніемъ одного отрывка, разясняющаго идею Софіи. Этотъ содержательный отрывокъ извлеченъ изъ рукописи нашего замѣчательнаго мистика графа М. И. Сперанскаго, носящей заглавіе «*Ομοούσιος. Первый міръ*» и относящейся, вѣроятно, къ 1812-1814 годамъ <sup>587</sup>. Занимающая насъ рукопись въ числѣ многихъ другихъ, хранится въ Императорской Публичной Библіотекѣ; мною же заимствованъ приводимый отрывокъ—изъ еще не напечатанныхъ «Матеріаловъ къ изученію мистицизма М. М. Сперанскаго», А. В. Ельчанинова. Вотъ этотъ содержательный отрывокъ, поучительный для насъ тѣмъ болѣе, что гр. М. М. Сперанскій получилъ образованіе богословское и православное и имѣетъ авторитетное,—хотя, быть можетъ, и поспѣшное—, засвидѣтельствованіе своего православія отъ преосв. Епископа *Θεοφάνη* Затворника <sup>588</sup>.



«Подобно женѣ <м. е. Евѣ> сія первая жена была не создана и не рождена; но устроена (aedificata) отгбленіемъ части собственного бытія Сына и сіе естѣ первое и истинное отгбленіе, первая жертва покорности, принесенная Отцу, первая степень того умаленія (exininationis), которое впослѣдствіи доведено до самой смерти и смерти крестныя. Имя же нѣ Софія. Она естѣ то знаніе, которое имѣетъ Отецъ и Сынъ; но она естѣ созерцаніе ихъ желанія, зеркало, въ коемъ Слава ихъ отражается. Въ отношеніи къ Отцу она естѣ опора его: ибо составляетъ часть его Сына. Въ отношеніи къ Сыну по закону Отчей любви она естѣ сестра его. Въ отношеніи же закону въ воспроизведеніи она естѣ его невѣста. Въ отношеніи къ будущимъ рожденіямъ она естѣ мать всего внѣ Оога сущаго; ибо сама она естѣ первое внѣшнее существо. Сынъ передалъ устройство закона бытія женѣ. Себѣ же оставилъ только законъ любви. Подобно тому какъ Евва угбленіемъ славы, бывшей первоначально въ Адамѣ, получила право бытія матери всѣмъ живущимъ на земли: такъ предвѣчная Евва подобнымъ сему угбленіемъ небснаго сѣмени содѣлалась матери всѣхъ сущихъ на небеси. Но сіи рожденные что суть?—боги; ибо во-первыхъ сѣмя ихъ въ началѣ естѣ божественное, а во-вторыхъ самое сѣмя сіе было бы бесплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осѣнила ихъ матери, яко жену. Такимъ образомъ возникъ міръ духовъ первозданныхъ—типы и образы всѣхъ грядущихъ созданій. И ликъ безплотныхъ Ангеловъ возопилъ: «Слава въ вышнихъ Оогу», земли когда еще не было».

Приведенный отрывокъ окрашенъ довольно рѣзко пантеистическою окраскою; выраженія: «отгбленіе части Собственного бытія Сына» и т. п. конечно не православны. Но, за вычетомъ ихъ, основная идея отрывка не находится въ противорѣчій ни съ библейскимъ ученіемъ, ни со свято-отеческимъ истолкованіемъ послѣдняго.

Идея о пред-существующей міру Софіи-Премуурости, о Горнемъ Іерусалимѣ, о Церкви въ ея небесномъ аспектѣ или о Царствѣ Божіемъ, какъ объ Идеальной Личности Твари или объ Ангелѣ-Хранителѣ ея,—или еще, какъ объ Впостасной Системѣ міро-творческихъ мыслей Божіихъ и Истинномъ Полюсѣ и Неплѣнномъ Моментѣ тварнаго бытія,—идея эта въ изобиліи разсѣяна по всему Писанію и въ твореніяхъ отеческихъ. Но я не буду приводить всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, и это—по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, часть ихъ разобрана уже въ особой работѣ о Церкви;



во вторыхъ, остающийся матеріалъ предназначенъ для нарочитой работы о Софіи. Итакъ, въ этой работѣ общаго содержанія я ограничусь лишь нѣсколькими примѣрами.

Такъ въ притчѣ о Страшномъ Судѣ Господь Іисусъ говоритъ: «Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: «Прійдите благословенные Отца Моего, наслѣдуйте Царство, уготованное вамъ отъ созданія міра — τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου»» <sup>589</sup>—(Мѣ 25 34). Это—одинъ примѣръ; но можно было бы привести и другія мѣста изъ Евангелія, въ которыхъ Царство Божіе явно имѣетъ значеніе пред-существующей міру, за-предѣльной реальности. Яркимъ примѣромъ ихъ можетъ быть то откровеніе Іоанна Богослова, въ которомъ онъ «видѣлъ святыи городъ Іерусалимъ, новыи, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего» (Откр 21 3) и послѣдующее за этимъ описаніе «жены, невѣсты Агнца»,— «великаго Города, святого Іерусалима, который сходилъ съ неба отъ Бога» (Откр 21 3,10 и далѣе см. 21 11),—мѣсто напоминающее, но не тождественное съ словами: «тогда,—т. е. въ послѣднія времена—явится Невѣста и являясь покажется—скрываемая нынѣ землею» (3 Ездр 7 26). Мы не будемъ умножать примѣровъ <sup>590</sup>. Достаточно напомнить, что существуетъ даже особое направленіе библейскаго богословія, согласно которому Царство Божіе имѣетъ исключительное значеніе трансцендентной премірной величины, имѣющей низойти на землю катастрофически въ послѣдній день. А что въ іудейской апокалиптикѣ господствующей была именно такая идея—объ этомъ говоритъ едва ли нужно <sup>591</sup>.

Какъ отзвукъ тѣхъ же понятій, въ евхаристическихъ молитвахъ «Ученія 12-ти апостоловъ» слышатся слова: «Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее отъ всякаго зла и усоверши ее въ любви Твоей, и собери ее, освященную, отъ четырехъ вѣтровъ въ Царство Твое, которое Ты уготовалъ ей, потомучто Твоя есть



сила и слава во вѣки. Да пригемѣмъ благодатѣ и преїдемѣмъ сей мїръ—*μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου---καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ---*» <sup>592</sup>.

Вѣ такѣ называемомѣ «Второмѣ посланїи св. Климента Римскаго кѣ коринѣянамѣ», представляющемѣ собою на грѣлѣ поученїе неизвѣстнаго проповѣдника (—по всей вѣроятности, какого-нибудь харизматика—), —проповѣдь составленную вѣ Коринѣѣ ранѣе половины II-го вѣка <sup>593</sup>, мыслѣ о прег-существованїи Церкви звучитѣ властно и расчлененно.

«Такѣ, братїя,—поучаетѣ неизвѣстный Авторѣ,—творя волю Отца нашего Бога мы будемѣ отѣ Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной—*ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισαμένης*—; если же не сотворимѣ воли Господа, то будемѣ отѣ Писанїя, говорящаго: «Сгѣлался домѣ мой вертепомѣ разбойниковѣ» (Іер 711=Мѣ 2113). Такчто, значитѣ, да изберемѣ бытѣ отѣ —*ἀπό*—Церкви живой—*τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς*—, чтобы бытѣ спасенными. А я не думаю, чтобы вы не знали, что «Церковѣ» живущая—*ἐκκλησία ζώσα*—«тѣло естѣ Христово» (Еф 122,23): ибо говоритѣ Писанїе: «Сотворилѣ Богѣ человека мужчиною и женщиною» (Быт 126). Мужчина естѣ Христосѣ, Женщина — Церковѣ (*τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θήλυ ἡ ἐκκλησία*, 142.—Слова, *ἄρσεν* и *θήλυ* указываютѣ именно на половую разницу). И также —*ἔτι*—Книги пророковѣ и Апостолѣ—, что Церковѣ не нынѣ естѣ, но свѣше—*τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄντιθεν* (142). Ибо была она духовною—*πνευματικῇ*—, какѣ и Иисусѣ нашѣ, открылась же—*ἐφανερώθη δέ*—на послѣднокѣ дней, чтобы насѣ спасти. Церковѣ же, будучи духовною, открылась во плоти Христовой, гѣлаясь явною для насѣ, такчто, если кто изѣ насѣ соблюдетѣ ее во плоти и не разоритѣ, то получитѣ ее обратно вѣ Духѣ Святѣ, ибо плоть сама естѣ символѣ Духа—*ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπον ἐστὶν τοῦ πνεύματος*, (143). Значитѣ, никто разорившїй символѣ (*ἀντίτυπον*; по славянски — в мѣстѣ образное) не участвуетѣ вѣ подлинномѣ—*ἀθθεντικόν*—. Значитѣ, не говоритѣ ли онѣ, братїя, слѣдующаго: Соблюдайте плоть, чтобы участвовать вѣ Духѣ (*ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε*,—чтобы получить Духа). Если же мы говоримѣ, что плоть естѣ Церковѣ и Духѣ—Христосѣ,—*εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν*—, то, конечно, обезчестившїй



плоть обезчеститъ Церковь. Таковой не получитъ Духа, Который есть Христосъ. Вотъ какую (*τοσαύτην*, толикую) можетъ сама плоть получить жизнь и безсмертіе, когда съ нею соединенъ [буквально: «къ ней приклеенъ»] Духъ Святой,—ни сказать кто можетъ, ни лепетать «что уготовалъ Господь» (1 Кор 29) избраннымъ Его» <sup>594</sup>.

Въ приведенной выдержкѣ, Иисусъ Христосъ, со стороны Своего Божества, отождествляется съ Духомъ Святымъ, такъ что, какъ будто, получается Божество о двухъ Впостасяхъ, при чемъ Третья замѣнена Церковью. Но этотъ «би-унитаризмъ»,—слѣдствіе недостаточной словесной и логической раздѣльности понятій при наличности несоотвѣтственно глубокаго религіознаго проникновенія—, этотъ «би-унитаризмъ» доказываетъ лишь ту связь, которою скрѣплены для непосредственнаго религіознаго сознанія идеи Духа, Христа, Церкви, Твари и еще нѣкоторыя другія (о нихъ — послѣ). Замѣчательно, что въ «Посланію» родственномъ по общему строю мысли «Пастырѣ» Ерм а, относящемся, по Ц а н у <sup>595</sup>, къ 100-му году, Впостаси Духа, Сына Божія и Церкви то явно различаются, то столь же явно отождествляются. Такъ, въ подобіи IX Ангелъ Покаянія, руководящій Ермомъ, заявляетъ послѣднему: «Я хочу показатъ тебѣ все, что показалъ тебѣ Духъ Святой, Который бесѣдовалъ съ тобою во образѣ Церкви: Духъ Тотъ есть Сынъ Божій—*θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἔχεινο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*» <sup>596</sup>.

Но было бы крайнимъ непониманіемъ религіозной психології видѣть въ этомъ отождествленіи простое недоразумѣніе, спутанность. Далеко нѣтъ. Чѣмъ непосредственнѣе и чѣмъ вдохновеннѣе протекаетъ жизнь вѣрующаго, тѣмъ цѣлѣнѣе и сплоченнѣе является для него вѣра его: отдѣльныя стороны вѣры только для школьнаго богословія атомистически распыляются; но въ живой жизни онѣ, сохраняя каждая свою самостоятельность, такъ тѣсно сплетаются другъ съ другомъ, что одна идея незамѣтно вызываетъ другую. Для школьнаго богослова просто ска-



затѣ, что понятія Церкви, Духа Святого и Сына Божія—различны;—потому просто, что въ сознаніи его это—только понятія. Но для вѣрующаго, для котораго все это—реальности, не могущія быти переживаемыми независимо одна отъ другой,—реальности взаимо-проникающія и взаимо-связанныя; для вѣрующаго, который воспринимаетъ ихъ въ живой ихъ данности,—для котораго съ полною осязательностью Церковь есть тѣло Христово,—полнота Духа, посылаемаго Христомъ; для такого вѣрующаго,—говорю я—,производитъ рѣзкія раздѣленія и разграниченія б о л ъ н о, потому что они рѣжутъ по живому тѣлу. Рѣчь вѣры—совсѣмъ не та, что рѣчь богословія, и свое знаніе догматической истины вѣра облакаетъ въ символическую одежду, въ образный языкъ, послѣдовательными противорѣчіями прикрывающій высшую истинность и глубину созерцанія.

Въ уже упомянутомъ «Пастырѣ» Ерма Церковь представлена въ двухъ своихъ аспектахъ, а именно, какъ до-мѣрное существо и какъ величина въ мѣрѣ строямая.

Въ первомъ, премѣрномъ аспектѣ Ермъ видѣлъ ее погъ образомъ женщины, одѣтой въ блестящую одежду; сперва эта Женщина явилась старою, затѣмъ моложе, а на послѣдокъ—совсѣмъ юною:

«Явилась она мнѣ, братія,—говоритъ Ермъ <sup>597</sup>—, въ первомъ видѣніи - - - - - очень старою и сидящею на престолѣ. Во второмъ видѣніи она имѣла лицо юное, но тѣло и волосы старческіе, и бесѣдовала со мною стоя; впрочемъ была веселѣе, нежели прежде. Въ третьемъ же видѣніи она вся была гораздо моложе и съ прекраснымъ лицомъ, только волосы имѣла старческіе; она была вполнѣ весела и сидѣла на скамейкѣ».

Вотъ достойное вниманія мѣсто, которымъ словесно и буквально устанавливается то, что чувствуется во всемъ Памятникѣ, а именно, идея п р е д-существованія Церкви:

«Во время сна, братія,—говоритъ Ермъ <sup>598</sup>—, одинъ красивый юноша явился мнѣ, говоря: «Кто, ты думаешь, та Старица, отъ которой получилъ ты книгу [во второмъ видѣніи]». Я



сказалъ: «Сивилла». — «Ошибаешься, — говоритъ онъ —, она не Сивилла». «Кто же она, господинъ?» И сказалъ мнѣ: «Она естъ Церковь Божія». Я спросилъ его: «Почему же она старая?» — «Такъ какъ, — сказалъ онъ —, сотворена она прежде всего, то и стара; и для нея сотворенъ міръ» — *Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησὶν. Εἶπον αὐτῷ. Διὰ τί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησὶν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη* —».

А въ видѣннѣи первомъ говорится про Бога <sup>899</sup>:

«Живущій на небесахъ, сотворившій изъ не сущаго все сущее и умножившій и возростившій ради Святой Церкви Своей — *ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ*».

Таковъ первый аспектъ Церкви, небесно-эоническій. Во второмъ, историческомъ, аспектѣ Ермъ видѣлъ Церковь подъ образомъ башни, строимой на водахъ крещенія юношами, изображающими перво-зданныхъ ангеловъ, и окруженной поддерживающими ее [башню] женщинами; послѣднія представляли въ символическомъ видѣннѣи основныя добродѣтели христіанства. Камнями же для стройки Церкви являлись христіане. Входя въ составъ постройки, эти камни спаивались такъ крѣпко, что вся башня представлялась, какъ бы, высѣченною изъ одного цѣльнаго камня. — Но такъ какъ занимаюсь раскрытіемъ ученія о Церкви сейчасъ не составляетъ моей задачи, то, не излагая дальнѣйшихъ подробностей, укажу только, что два аспекта Церкви, несмотря на ихъ видимую раздѣльность, имѣютъ въ сознаніи Ерма существенную связь между собою. Два аспекта — это вовсе не то, что теперь, у современныхъ церковно-борцевъ принято называть «Церковью Мистическою» и «церковью историческою», причемъ превозносится первая ради, — и едва ли не исключительно ради —, ради послѣдующаго затѣмъ похуленія второй. Нѣтъ, это — одно и то же существо, но только видимое подъ двумя различными углами зрѣнія, — а именно, со стороны небесной и пред-существующей, единящей ми-



стической формы и со стороны объединяемого эмпирическаго, земного и временнаго содержанія, получающаго въ первой обоженіе и вѣчностъ. Но послѣднее — не случайно связуется съ новымъ, а вросаетъ въ него и въ немъ пресуществляется; поэтому, раздѣльность символическихъ образовъ указываетъ лишь на различіе двухъ точекъ зрѣнія, одинъ разъ, такъ сказать, сверху внизъ, съ неба на землю, хѣтѣ, долу, а другой разъ — снизу вверхъ, съ земли на небо, ѡвѣ, горѣ. Впрочемъ, вотъ свидѣтельство самого памятника:

«Выслушай теперь объясненіе башни: я открою тебѣ все, — говоритъ Ерму Церковъ во образѣ Старицы<sup>600</sup>. — Итакъ, башня, которую ты видишь строимую, это — я, Церковъ, явленная тебѣ теперь и прежде — *ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομοῦμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὁφθείσα σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον*».

Итакъ, въ памятникахъ безспорно-православныхъ и, въ свое время, входившихъ даже въ составъ ново-завѣтнаго канона, самымъ опредѣленнымъ образомъ говорится о Церкви, какъ о предсуществующемъ міру эонѣ. Точно также, изъ твореній св. Аѳанасія Великаго, — объ этомъ рѣчь будетъ ниже —, мы видимъ, что должно, въ согласіи съ православіемъ, говорить о «предызображеніи» насъ въ Богѣ, т. е. опять таки о какомъ-то предсуществованіи. Это несомнѣнно. Но, съ другой стороны, столь же безспорно, что гностическая энологія была осуждена православіемъ, равно какъ осуждена и идея предсуществованія души, развиваемая оригенистами<sup>601</sup>. Отсюда понятно, что и самое понятіе «предсуществованія», какъ исторически явившееся въ окруженіи соблазнительными мудрствованіями, стало предосудительно. Однако, для насъ остается въ полной силѣ та мысль, что если оно спервоначала было православнымъ, то, въ существѣ дѣла, не могло перестать быть таковымъ, хотя, по домостроительству церковному, во избѣжаніе соблазновъ, въ разгаръ борьбы благоразумнѣе было избѣгать его. Но и теперь Церковъ намъ напоминаетъ во время богослуженія объ этой идее. Въ самомъ дѣлѣ, молитва (ср. Іо 19):



«Христе, свѣте истинный, просвѣщаяй и освящаяй всякаго  
человѣка грядущаго въ мѣръ--»—

эта трогательная молитва не содержитъ развѣ указанія на тѣхъ, кто имѣетъ родитѣся въ семъ мѣрѣ, кто «идетъ» въ этотъ мѣръ, но, еще и не придя сюда, уже просвѣщенъ и освященъ богатнымъ свѣтомъ? Итакъ, и сейчасъ Церкви не чужда идея предсуществованія.

Чѣмъ же,—спросимъ себя мы,—чѣмъ же православная идея предсуществованія отличается отъ гностической?—Для философскихъ воззрѣній всей древности «давность» и «совершенство» столь же тѣсно связаны между собою, какъ для воззрѣній новаго времени—«совершенство» и «будущность». Если сейчасъ у большинства вызываетъ пріятное волненіе слово «*впередъ!*», то такимъ же знаменательнымъ словомъ было тогда слово «*назадъ!*». Поэтому, на языкѣ вѣка, когда господствовала теорія регресса, слово «древность» имѣло двойное значеніе: во первыхъ, хронологической давности и, во вторыхъ,—качественнаго превосходства<sup>602</sup>, точно такъ же, какъ на языкѣ нашего времени «будущее» (ср. выраженія: «общественный строй будущаго», «наука будущаго», «техника будущаго» и т. д.) означаетъ, во первыхъ, движеніе жизни во времени, выступленіе новыхъ событій и, во вторыхъ,—усовершенствованіе. Слѣдовательно, когда говорилось въ древности о «предсуществованіи» Церкви, души и т. д., то логическое удареніе могло стоять либо на хронологическомъ первенствѣ Церкви предъ міромъ, или души—предъ настоящею жизнью человѣческою, либо—на ихъ высшей цѣнности въ сравненіи съ міромъ, съ этою, тѣнною жизнью. Другими словами, «предсуществованіе» либо было знаменемъ извѣстной разсудочной теоріи, для которой Церковь, душа и т. д. были не болѣе какъ предшествующими міру плотскими же данностями, либо—символомъ духовнаго переживанія, открывающаго въ Церкви, въ личности и т. д. высшую сравнительно съ тѣннымъ обликомъ міра сего реальность. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ «предшествовать міру хронологически»?—



Это значитъ—бытъ въ извѣстномъ временномъ съ нимъ соотношеніи, т. е. бытъ однороднымъ міру. Тѣ, кто говорилъ о хронологическомъ «предсуществованіи» Церкви, личности и т. д.,—тѣ неизбѣжно отнимали у чихъ ихъ духовность, ихъ нагмѣрность, ихъ особую, высшую природу, низводили ихъ изъ Вѣчности во Время, хотя бы и очень давнее, хотя бы и бесконечно давнее, подчиняли законамъ тлѣннаго бытія и обезцѣнивали то, «ради чего сотворенъ міръ». Среди многихъ, разновременныхъ явленій міра они помѣщали еще нѣскольکو, болѣе древнихъ: но годѣ ли гдѣлаютъ святымъ святое? Таково именно было осужденное Церковью мудрствованіе лже-именнаго разума гностиковъ, оригенистовъ, и всѣхъ тѣхъ, кто хотѣлъ по-плотски мыслить о духовномъ.

Напротивъ, православные, говоря о «предсуществованіи» Церкви, личности и т. д., имѣли въ виду именно полноту реальности, въ нихъ содержащейся. Церковь, личность и т. д. для нихъ были *res reales*, и въ этомъ было все гдѣло. Если, теперь, сообразно философскимъ воззрѣніямъ среды, съ непреложностью утверждалось, что болѣе цѣнное—болѣе древнее, то православные, соглашаясь лишь условно, какъ бы говорили: «Если въ философіи признается, что *res realior* тѣмъ самымъ—и *res anterior*, то мы не споримъ и согласны, на вашемъ языкѣ, говорить и о хронологическомъ первенствѣ; однако, помните: если философія будущаго времени признаетъ, что *res realior* есть необходимо *res posterior*, то тогда мы,—и не обвиняйте насъ въ непослѣдовательности—, будемъ говорить, что Церковь, личность и т. д. «послѣ-существуетъ». Въ сущности же, мы хотимъ говорить лишь то, что имѣется въ нашемъ переживаніи и что единственно важно для насъ, а именно: Церковь, Образъ Божій и т. д. полно-бытіенѣе, нежели міръ, эмпирический характеръ и т. д. Но какъ въ опредѣленный хронологическій моментъ личность зачинается въ мірѣ, точно также въ опредѣленный моментъ и Церковь эмпирически явилась въ мірѣ,—воплотилась, родилась отъ Господа Іисуса Хри-



ста<sup>602а</sup>. До того момента и личность и Церковь были только въ Вѣчности, во Времени же не были, и потому спрашивать, «была ли»,—въ смыслѣ хронологическомъ—, Церковь до Рождества Христова, была ли она, напѣрѣ, за 10000 лѣтъ до Рождества Христова, равно какъ и то, «былъ» ли Иванъ или Петръ за 100 лѣтъ до своего рожденія,—просто нелѣпо. «Бытъ», въ томъ смыслѣ, въ какомъ интересовались этимъ глаголомъ еретики, значитъ бытъ во Времени, т. е. въ средѣ міра, а въ мірѣ-то, до извѣстнаго момента Времени, Церкви и не было, какъ не было извѣстной личности, какъ не было воплощеннаго Бога. Вотъ—факты. Но если философія все-таки признаетъ, что всякая цѣнность, будучи *ens realius*, неизбежно должна бытъ и *ens antierius*,—тогда мы опять, въ томъ философіи, будемъ говорить о предсуществованіи Церкви, личности и т. д.».

Такова мысль, содержащаяся въ осужденіи Церковью плотскаго, разсудочнаго понятія еретиковъ о «предсуществованіи». Отсюда понятно, что если за православнымъ допускается извѣстная доля свободы въ слѣдованіи философскимъ теченіямъ, то изъ православныхъ мыслей о предсуществованіи, для современнаго читателя, должно выдѣлѣть философскую терминологію и, преобразовавъ ее въ современный философскій эквивалентъ, дать новую одежду содержащемуся тамъ духовному переживанію полноты. Если же таковой свободы не признается, то тогда должно брать эти ученія съ оговорками и поясненіями приблизительно такими, какія сдѣланы нами выше<sup>603</sup>.

Обращу вниманіе твое на еще одну черту, существенно отличающую разсматриваемый памятникъ отъ писаній гностическихъ. Вся книга Ерма пронизана духомъ подвига и очищенія. Всѣ видѣнія, заповѣди и откровенія, изъ которыхъ сплетается ткань книги, въ конечномъ счетѣ являются обоснованіемъ подвижничества. Но, внимательно вглядываясь, можно замѣтить, что во всѣ требуемые добродѣтели—оттѣнки одной, главной, которую, въ противопо-



ложность раздробленности и пестроты, можно было бы назвать цѣлѣностью души, цѣломудріемъ души, простою—*ἀπλότης*<sup>604</sup>—, позволяющею быти кроткимъ, незлобивымъ и чистымъ,—дающею силы совершатъ подвиги безъ колебаній и сомнѣній, но и безъ внутренняго самоутвержденія, само-превознесенія и самолюбія. Эта величайшая и коренная добродѣтель достигается чрезъ само-углубленіе—*μετανοία*—, или покаяніе, почему руководителемъ Ерма представленъ Ангелъ Покаянія —*ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας*<sup>605</sup>».— Аскетическое обоснованіе духовной жизни ярко выражено и образомъ семи женщинъ, поддерживающихъ башню, причемъ каждая послѣдующая является дочерью предыдущей; это—: Вѣра, Воздержаніе, Простота, Невинность, Скромность, Знаніе, Любовь<sup>606</sup>.—Въ частности, «Пастырь»особенно настаиваетъ на цѣломудріи. Тутъ—глубочайшее отличіе православной мистики отъ мистики еретической, всегда одержимой духомъ блуда и растлѣнія.

Напомню еще разъ, что книга «Пастырь» начинается осужденіемъ Ерма за то, что онъ про одну дѣвушку подумалъ: «Счастливъ былъ бы я, если бы имѣлъ жену такую же лицомъ и нравомъ. Только это одно,—добавляетъ укоренный Ермъ—, и ничего болѣе я не подумалъ. Спустя нѣскольکو времени я шелъ съ такими мыслями и прославлялъ твореніе Божіе [—т. е. эту дѣвушку? или вообще весь міръ, но въ связи съ мыслію объ этой дѣвушкѣ?—], помышляя, какъ оно величественно и прекрасно». Но она явилась ему въ видѣніи и стала обличать его предъ Господомъ; а онъ въ своемъ сознаніи былъ настолько невиненъ, что даже не понималъ, что худого онъ сдѣлалъ, и потому отъ обличеній опечалился и заплакалъ<sup>607</sup>.

Кончается же книга Ерма повторнымъ указаніемъ, что седмица дѣвѣ-добродѣтелей будетъ житъ въ домѣ,—т. е. во плоти—, Ерма лишь подъ непремѣннымъ условіемъ, чистоты<sup>608</sup>.—Въ списокѣ же съ таинственной книги, полученной отъ Старицы-Церкви, Ермъ читаетъ вотъ что:

« - - - спасаетъ тебя то, что ты не отступилъ отъ Бога



живого, и просто твоя и великое воздержаніе — *καὶ ἡ ἀπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία*: это спасло тебя, если пребудешь въ немъ, и всѣхъ спасаетъ творящихъ таковое и ходящихъ въ незлобіи и простотѣ — *ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἀπλότῃ*. Эти удерживаются отъ всякаго лукавства и останутся для жизни вѣчной. Блаженны — *μακάριοι* — всѣ творящіе правду. Они не погибнутъ до вѣка» 600.

Въ чемъ же спасеніе?—Въ томъ, чтобы войти камнемъ въ строящуюся башню,—въ реальномъ единствѣ съ Церковью; это указывается не только во множествѣ отгѣлѣныхъ мѣстъ нашего памятника, но является также основною темою всего содержанія его. Спасеніе — въ едино-сущіи съ Церковью. Но высшее, над-мѣрное единство твари, объединенной посредствомъ богатной силы Духа, доступно лишь очищенному въ подвигѣ и смиренному. Такимъ образомъ, устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смиренія, цѣломудрія и простоты, какъ сверх-физическихъ и сверх-нравственныхъ силъ, дѣлающихъ, въ Духѣ Святомъ, всю тварь едино-сущною Церкви. Силы эти суть откровенія міра иного въ мѣрѣ згѣшнемъ, духовнаго во временно-пространственномъ, горняго въ дольнемъ. Онѣ суть ангелы-хранители твари, нисходящіе съ неба и восходящіе отъ твари къ небу, какъ было явлено праотцу Іакову. И, если продолжитъ сравненіе, то въ «лѣствицѣ» нужно видѣть Пресвятую Богородицу; впрочемъ, объ этомъ—далѣе.

Ученіе о Софїи находимъ также у того подвижника IV-го вѣка, который мощнѣе всѣхъ защищалъ и аскетически обосновывалъ идею духо-носности и тваре-обоженія; мы достаточно будемъ сказать еще, что своею «Жизнью Антонія» онъ вызвалъ подъемъ монашескаго духа и ею, быть можетъ, рѣшительно толкнулъ на аскетическое русло весь потокъ церковной исторіи, чтобы ты догадался о комъ идетъ рѣчь:—объ Аѳанасіи, Святомъ и Великомъ.



Многократно возвращаясь къ толкованію знаменитыхъ въ исторіи аріанскихъ споровъ словъ изъ Притчей, гдѣ Премудрость говоритъ о Себѣ: «Господь создалъ Меня —ἐκτισε με— началомъ путей Своихъ въ дѣла Свои» (Прт 8 22), и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для аріанствующихъ, «создалъ, ἐκτισε», Аѳанасій разумѣетъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ твореній погѣ Премудростью весьма разное; а именно: то—Человѣческое Естество Христа, то Тѣло Его, то Церковь, то—Сторону тварнаго міра, обращенную къ вѣчности. Но это различіе—только кажущееся различіе, ибо всѣ перечисленные способы пониманія слова «Премудрость» на дѣлѣ суть все одна и та же Софія, какъ Бого-зданное единство идеальныхъ опредѣленій твари,—одна и та же Софія, но погѣ разными аспектами воспринимаемая,—цѣльное естество твари.

Раскрѣю тебѣ подробнѣе, какъ понимаетъ Аѳанасій этотъ идеальнѣйшій моментъ тварнаго бытія.

«Хотя едиnorodная и источная Божія Премудрость,—говоритъ св. Отецъ—, все творитъ и зиждетъ,—— однако же, чтобы созданное не только существовало, но и достойно существовало, Богъ благоволилъ, чтобы Премудрость Его снизошла къ тварямъ;—такъ, что во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой порознь были положены въ который отпечатокъ и подобіе Ея Образа —*τύπον τινά καὶ φαντασίαν εἰκόνας αὐτῆς*—и что приведенное въ бытіе оказалось и премудрымъ и достойнымъ Бога дѣломъ.— А такъ какъ и въ насъ и во всѣхъ дѣлахъ [даже діаволъ,—говоритъ св. Аѳанасій въ другомъ мѣстѣ—, былъ «отпечатлѣніемъ подобія—*ἀποσφραγίσμα ὁμοιώσεως*»<sup>610</sup>],—такъ какъ въ насъ и во всѣхъ дѣлахъ есть таковой отпечатокъ созданной Премудрости—*τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πάσι τοῖς ἔργοις οὗτος*—, то истинная и зиждительная Премудрость, воспріемля на Себя принадлежащее Отпечатку Ея—*τὰ τοῦ τύπου ἐαυτῆς*—, говоритъ о Себѣ: «Господь создалъ Меня въ дѣла Свои». Что сказала бы сущая въ насъ Премудрость—*ἡ ἐν ἡμῖν σοφία*—, то Самъ Господь именуетъ, какъ бы, Своимъ. И, хотя Онъ, какъ Творецъ, не созданъ, однако же, по причинѣ созданнаго Образа Своего въ дѣлахъ—*τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ*—, говоритъ сіе какъ бы о Се-



бѣ. И какѣ Самѣ Господѣ изрекѣ: «Принимающій васѣ—Меня принимаетѣ» (Мѣ 10<sup>40</sup>), потому что вѣ насѣ естѣ Его отпечатокѣ—*τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι*—, такѣ, хотя и не будучи вѣ числѣ созигаемыхѣ, поелику созигается Образѣ и Отпечатокѣ Его вѣ глѣлахѣ—*τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθαι*—, какѣ бы Самѣ Онѣ былѣ симѣ Образомѣ, говоритѣ: «Господѣ создалѣ Меня началомѣ путей Своихѣ вѣ глѣла Свои—*Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*—». Отпечатокѣ же Премудрости положенѣ вѣ глѣлахѣ, какѣ сказалѣ я, чтобы мѣрѣ позналѣ вѣ Премудрости Зиждителя своего—Слово, а чрезѣ Слово—Отца—*οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα— ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα*—. И это—то самое, что говорилѣ Павелѣ: «Ибо, что можно знатѣ о Богѣ,—явно для нихѣ (т. е. язычниковѣ), потому что Богѣ явилѣ имѣ: ибо невидимое Его,—вѣчная сила и Божество—, отѣ созданія мѣра, чрезѣ разсматриваніе твореній, видимо» (Рим 1<sup>19,20</sup>). Поэтому-то Слово вѣ сущности не естѣ тварѣ; сказанное же вѣ Притчахѣ относится кѣ премудрости вѣ насѣ сущей и именуемой—*περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ῥητόν*. Если же (аріане) и этому не вѣрятѣ, то пусть сами скажутѣ: естѣ ли вѣ тваряхѣ какая премудростѣ, или нѣтѣ—*εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν*? Если нѣтѣ, то почему же обвиняетѣ Апостолѣ, говоря: «Ибо когда мѣрѣ своею мудростію не позналѣ Бога вѣ Премудрости Божіей» (1 Кор 1<sup>21</sup>)? Или, если нѣтѣ премудрости, то почему вѣ Писаніи встрѣчается «множество премудрыхѣ» (Притч 6<sup>26</sup>)? Вѣдѣ «премудрый, убоявшисѣ, началѣ уклонятсѣ отѣ зла» (Притч 1<sup>416</sup> и сѣ «премудростію зиждетсѣ домѣ» (Притч 2<sup>436</sup>). А Екклесіастѣ говоритѣ: «Премудростѣ человѣка просвѣтитѣ лицо Его» (Еккл 8<sup>1</sup>), и укоряетѣ безразсудныхѣ: «Не говори: Что произошло?, потому что прежніе дни были лучше, нежели эти» (Еккл 7<sup>11</sup>). А если, какѣ говоритѣ о Премудрости Сынѣ Сираха, излилѣ ее (Богѣ) на всѣ глѣла Свои со всякою плотію, по Своему глѣнію и даровалѣ ее любящимѣ Его» (Сир 1<sup>10</sup>),—таковое же изліяніе —*ἡ τοιαύτη ἐκχυσίς*— естѣ признакѣ сущности не Премудрости Источной и Единородной, но Премудрости, изобразившейсѣ вѣ мѣрѣ—*τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης* [подразумѣвается: *σοφίας*]—, то, что невѣроятнаго, если эта зиждительная и истинная Премудростѣ, отпечатокѣ Которой естѣ изліянная вѣ мѣрѣ Премудростѣ и Знаніе—*ἥς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη*—, по сказанному выше, какѣ бы о Себѣ Самой говоритѣ: «Господѣ создалѣ Меня вѣ глѣла Свои». Ибо вѣ мѣрѣ не зиждущая Прему-



дростѣ, но созигаемая въ дѣлахъ—*ἡ ἐκτιζομένη τοῖς ἔργοις* [по-  
разумѣвается *σοφία*]—, по которой «небеса проповѣдуютъ Сла-  
ву Божію, и о дѣлахъ рукъ Его вѣщаетъ твердь» (Пс 18<sub>2</sub>). Но,  
если люди вмѣстятъ въ себѣ и эту Премудростѣ, то позна-  
ютъ истинную Божію Премудростѣ,—познаютъ, что подлин-  
но сотворены они по образу Божію» 611.

Не можетъ бѣть никакого сомнѣнія, что та тварная  
Премудростѣ, о которой говоритъ приведенная выдержка,  
по взгляду Аѳанасія В., ни въ какомъ случаѣ не ограничи-  
вается только психологическимъ или гносеологическимъ  
процессомъ внутренней жизни твари, но является, по пре-  
имуществу, м е т а ф и з и ч е с к о ю природою тварнаго есте-  
ства: Премудростѣ въ твари естѣ не только дѣятель-  
ностѣ, но и субстанція; она имѣетъ существенный, мас-  
сивный, вещный характеръ. Это дѣлается еще яснѣе въ  
выразительномъ сравненіи, предлагаемомъ св. Отцомъ 612.  
Онъ представляетъ тварь подъ образомъ города, построе-  
ніе котораго поручено нѣкимъ царемъ сыну своему. Чтобы  
авторитетомъ отца обезопаситъ строеніе отъ посяга-  
тельствъ на нихъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы оставитъ  
память о себѣ и объ отцѣ своемъ, царевичъ начертываетъ  
имя свое на каждомъ зданіи. Если теперь, по окончаніи  
строекъ, спросятъ царевича, каково построенъ городъ, и  
царевичъ отвѣтитъ: «Надежно, потому что ге, по изво-  
ленію отца, изображенъ я на каждомъ зданіи, имя мое  
создано въ сихъ зданіяхъ», то, говоря такъ, «онъ не свою  
сущностѣ объявляетъ созданною, но образъ свой —*τὸν  
ἑαυτοῦ τύπον*— изъ за своего имени». Точно такъ же и  
Истинная Премудростѣ,—т. е. Логосъ,—, отвѣчаетъ ди-  
вящимся тварной Премудрости,—т. е. Софїи—: «Господъ  
создалъ Меня въ дѣла, потому что Мой въ нихъ Образъ;  
и вотъ до какой степени Я снизошелъ въ зиждитель-  
ствѣ».—Сравненіе, предлагаемое Аѳанасіемъ, не естѣ  
чистая выдумка. Напомню о всемірно-историческомъ обычаѣ  
писатъ имя строителя на зданіи, или о еще болѣе рази-  
тельномъ обычаѣ вавилонскихъ царей припечатывать  
каждый кирпичъ строимыхъ ими зданій печатью съ име-  
немъ царя-строителя. Но, чтобы понять истинный смѣслъ



этого обычая, равно, какъ и смѣслъ опирающагося на обычай Аѳанасіева сравненія, необходимо держатъ въ умѣ древнее представленіе обѣ имени, какъ о реальной силѣ-идеѣ, формующей вещи и таинственно управляющей нѣдрами ихъ глубочайшей сущности <sup>613</sup>.

Итакъ, полагая на знаніяхъ имя свое, царевичъ Аѳанасіева сравненія тѣмъ самымъ вноситъ,—согласно пониманію древнихъ—, въ бытіе этихъ знаній новую таинственную сущность, даруетъ знаніямъ мистическую силу.

Своимъ сравненіемъ Аѳанасій пользуется и далѣе, непосредственно упоминая Церковь.

«Не должно опять таки дивитъся,—говоритъ онъ—, если Сынъ говоритъ о сущемъ въ насъ Образъ, какъ о Себѣ Самомъ—; и когда Савлъ гналъ тогда Церковь, въ которой былъ Образъ Его (Господа) и Подobie, то говорилъ какъ бы Самъ преслѣдуемый: «Савлъ, что Меня гонитъ?» (Дн 84)». Истинная Премудрость,—Логосъ—, говоритъ «создалъ», такъ сказать, съ точки зрѣнія «Премудрости внѣдренной въ міръ и въ дѣлахъ—*τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐκτισθεῖσαν* [подразумѣвается: *σοφίαν*]—», съ точки зрѣнія «Подобія Своего —*τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ*—», какъ если бы сказалъ это о себѣ «самъ Отпечатокъ Премудрости, сущій въ дѣлахъ —*αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὅς ἐστι ἐν τοῖς ἔργοις*—».—«Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а Отпечатокъ ея внѣдряется въ дѣла, какъ образъ образа —*ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐκτίσσεται τοῖς ἔργοις, ὡς περ καὶ τῆς εἰκόνος κατ' εἰκόνα*—». Слово называетъ ее началомъ путей, потому что таковая Премудрость дѣлается нѣкоторымъ началомъ и, какъ бы, начатками Бого-вѣдѣнія. Усматривая эту тварную Премудрость въ мірѣ и въ себѣ, человѣкъ постигаетъ Истинную Премудрость, а отъ нея восходитъ къ Отцу (Іо 14 9; 1 Іо 2 23)» <sup>614</sup>. Слова: «Когда Онъ готовилъ небо, то Я съ Нимъ была» (Притч 827) Аѳанасій парафразируетъ такъ: «Все получило бытіе Мною и чрезъ Меня; а такъ какъ потребно внѣдритъ Премудрость въ дѣлахъ —*ἐκτίσσει σοφίαν τοῖς ἔργοις*—, то, хотя по сущности пребывала Я со Отцемъ, однако же, по снисхожденію къ тварямъ, отпечатлѣвала свой образъ въ дѣлахъ примѣнительно къ нимъ, чтобы цѣлый міръ былъ, какъ бы единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собою.— Посему,—продолжаетъ св. Отецъ—, всѣ тѣ, которые, по данной имъ Премудрости, правымъ умомъ взираютъ на тварей,—въ состояніи и сами сказать: «По опредѣленіямъ Твоимъ все стоитъ» (Пс 118 91). А которые вознерадѣли о семъ, тѣ



услышатъ: (далѣе приводится Рим 1 19—23 о познаніи Бога чрезъ проникновенное созерцаніе твари).— И они постигнутся, слыша: «Ибо когда міръ своею Мудростію не познавалъ Бога въ Премудрости Божіей, то благоугодно было Богу яродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ» (1 Кор 1 21)» <sup>613</sup>.

Тварная Софія, Божественное отпечатлѣніе твари естѣ «образъ и сѣнь Премудрости — *δὲ εἰκόνας καὶ σκιάς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς χτίσματιν οὐσης*—» <sup>616</sup>. Но, осуществляемая, отпечатлѣваемая въ мірѣ опытнымъ во времени, она, хотя и тварная, предшествуетъ міру, являясь пре-мірнымъ вѣстаснымъ собраніемъ божественныхъ перво-образовъ сущаго. Св. Аѳанасій ссылается при этомъ утверженіи на слова ап. Павла:

«Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, благословившій насъ во Христѣ всякимъ духовнымъ благословеніемъ въ небесахъ, такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усвоить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа» (Еф 1 3-4). «Итакъ,—говоритъ св. Аѳанасій—, какъ же избралъ прежде, нежели получили мы бытіе, если не были мы, какъ Самъ сказалъ, *предъизображены въ Немъ—πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρὶν γενεσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἶρηκεν, ἐν αὐτῷ ἡμεῖς προεστεινῶμεν οἱ;*—?» <sup>617</sup>.

А далѣе св. Отецъ выясняетъ, что именно на этомъ предъизображеніи насъ въ Господѣ, на этомъ вѣчномъ корнѣ нашемъ и основывается возможность «жизни вѣчной» для насъ <sup>618</sup>. Таково возрѣніе на божественную сторону твари у Аѳанасія,—далѣе нежели кто бы-то ни было отстоявшаго отъ панѳеистическаго смѣшенія твари съ Творцомъ. Всю жизнь свою положилъ онъ на окончательное изобличеніе еретиковъ, пытавшихся стереть грань между Творцомъ и тварію. Вотъ почему свидѣтельство Аѳанасія имѣетъ для насъ несравнимую значимость.

Догматъ едино-сущія Троицы, идея обоженія плоти, требованія аскетизма, чаяніе Духа Утѣшителя и признаніе за тварію, пре-мірнаго нетлѣннаго значенія—таковы лейт-мотивы догматической системы Аѳанасія, столь тѣсно вросшіе другъ въ друга, что нельзя услышать одинъ,



чтобы въ немъ не открытъ всѣхъ прочихъ. На этихъ же основныхъ мотивахъ построена и вся настоящая книга, такъ что войстину можно сказать, что она исходитъ изъ идей св. Аѳанасія Великаго <sup>619</sup>.

Софія участвуетъ въ жизни Трїипостаснаго Божества, входитъ въ Троичныя нѣдра и прїобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертымъ, тварнымъ и, значитъ, не едино-сущнымъ Лицомъ, она не «образуетъ» Божественное Единство, она не «естъ» Любовь, но лишь входитъ въ общеніе Любви, допускается войти въ это общеніе по неизреченному, непостижимому, неомыслимому смиренію Божественному.

Какъ четвертое Лицо, она, по снисхожденію Божію (—но ни въ какомъ случаѣ не по своему естеству!—), вноситъ различіе въ отношеніи къ себѣ промыслительной дѣятельности Троичныхъ Впостасей и, будучи для Трїедиаго Божества одною и тою же, является сама въ себѣ различною въ своемъ отношеніи къ Впостасямъ; идея о ней получаетъ ту или иную окраску, въ зависимости отъ того, на Которую Впостасъ мы преимущественно обращаемся созерцаніемъ.

Подъ угломъ зрѣнія Впостаси Отчей Софія есть идеальная субстанція, основа твари, мощь или сила бытія ея; если мы обратимся къ Впостаси Слова, то Софія—разумъ твари, смыслъ, истина или правда ея; и, наконецъ, съ точки зрѣнія Впостаси Духа мы имѣемъ въ Софіи духовность твари, святость, чистоту и непорочность ея, т. е. красоту. Эта трїединая идея основна-разума-святости, раскалываясь въ нашемъ разсудкѣ, предстаетъ грѣховному уму въ трехъ взаимо-исключающихъ аспектахъ: основна-разума и святости. Въ самомъ дѣлѣ, что общего у основна твари съ разумомъ ея или съ ея святостью? Для ума растлѣннаго, т. е. для разсудка, идеи эти никакъ несоединимы въ цѣлостный образъ: по закону тождества онѣ непроницаемы другъ для друга.



Но—мало того; въ отношеніи къ домо-строительству Софія имѣетъ еще цѣлый рядъ новыхъ аспектовъ, дробящихъ единую идею о ней на множество догматическихъ понятій. Прежде всего, Софія есть начатокъ и центръ искупленной твари,—Тѣло Господа Іисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественнымъ Словомъ. Только со-участвуя въ Немъ, т. е. имѣя свое естество включеннымъ,—какъ бы, вкрапленнымъ—, въ Тѣло Господа, мы получаемъ отъ Духа Святого свободу и таинственное очищеніе. Въ этомъ смѣслѣ Софія есть предсуществующее, очищенное во Христѣ Естество твари<sup>620</sup> или Церковь въ ея небесномъ аспектѣ. Но, поскольку происходитъ отъ Духа Святого освященіе и земной стороны твари, эмпирическаго ея содержанія,—ея «одежды»—, Софія есть постольку Церковь въ ея земномъ аспектѣ, т. е. совокупность всѣхъ личностей, уже начавшихъ подвигъ возстановленія, уже вошедшихъ своею эмпирическою стороною въ Тѣло Христово. А такъ какъ очищеніе происходитъ Духомъ Святымъ, являющимъ Себя твари, то Софія есть Духъ, поскольку Онъ обожилъ тварь. Но Духъ Святой являетъ Себя въ твари, какъ дѣвство, какъ внутреннее цѣломудріе и смиренная непорочность,—въ этихъ главныхъ дарахъ, получаемыхъ отъ Него христіаниномъ. Въ этомъ смѣслѣ Софія есть Дѣвство, какъ горная сила, дающая дѣвственность. Носительница же Дѣвства,—Дѣва въ собственномъ и исключительномъ смѣсла слова—, есть Маріамъ, Дѣва Благодатная, Облагодатствованная (χεχαριτωμένη, Лк 1:28) Духомъ Святымъ, Исполненная Его дарами, и, какъ такая, Истинная Церковь Божія, Истинное Тѣло Христово: изъ Нея въгдѣ произошло Тѣло Христово.

Если Софія есть вся Тварь, то душа и совѣсть Твари,—Человѣчество—, есть Софія по преимуществу. Если Софія есть все Человѣчество, то душа и совѣсть Человѣчества,—Церковь—, есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь, то душа и совѣсть Церкви,—Церковь Святыхъ—, есть Софія по преимуществу. Если Со-



фія естѣ Церковѣ Святыхъ, то душа и совѣстѣ Церкви Святыхъ, — Ходатаица и Заступница за тварѣ предѣ Словомъ Божіимъ, судящимъ тварѣ и разсѣкающимъ ее на-двое, Матерѣ Божія, — «міру Очистилице» —, опятѣ таки естѣ Софія по преимуществу. Но истиннымъ знаменіемъ Маріи Благодатной является Дѣвство Ея, Красота души Ея. Это и естѣ Софія. Софія естѣ «сокровенный сердца человекъ въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа — ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῇ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος» (1 Пет 34), — истинное украшеніе человеческого существа, проникающаго сквозѣ всѣ его поры, сіяющее въ его взглядѣ, разливающееся съ его улыбкою, ликующее въ его сердцѣ радостію неизреченною, отражающееся на каждомъ его жестѣ, окружающее человека, въ моментѣ духовнаго побѣда, благоуханнымъ облакомъ и лучезарнымъ нимбомъ, сотворяющее его «превыше мірскаго слитія», такчто, оставаясь въ міру, онѣ дѣлается «не отъ міра», дѣлается выше-мірнымъ. «Свѣтъ во тмѣ свѣтитъ и тма не обѣяла его» (Іо 15) — такова не-отъ-мірность духо-носной прекрасной личности. Софія естѣ Красота. «Да будетъ украшеніемъ — κοσμος — вашимъ, — оорачается ап. Петрѣ къ женамъ —, не внѣшнее плетеніе волосѣ, не золотыя уборы или нарядность въ одеждѣ, но сокровенный сердца человекъ въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа, что драгоцѣнно предѣ Богомъ» (1 Пет 33-4). Только Софія, одна лишь Софія естѣ существенная Красота во всей твари; а все прочее — лишь мишура и нарядность одеждѣ, и совлечется личность этого призрачнаго блеска при испытаніи огнемъ.

Таковы и тѣ которые изъ аспектовъ Софіи въ ихъ взаимоотношеніяхъ. Разсмотримъ же ихъ нѣсколько по-гробнѣе.

Чистота сердца, дѣвственность и цѣломудренная непорочность естѣ необходимое условіе, чтобы узрѣти Софію-Премудрость, чтобы быти всновленнымъ въ Выш-



ній Іерусалимъ,—«Матеръ намъ» (Гал 4<sup>28</sup>). Понятно, почему это—такъ. Сердце является органомъ для воспріятія горняго міра. Посредствомъ сердца созерцается перво-зданный корень личности, Ангелъ ея, и чрезъ этотъ корень устанавливается живая связъ съ Матерью духовной личности,—съ Софією, разумѣмою, какъ Ангелъ-Хранитель всей твари,—всей твари, единосущной въ любви, получаемой чрезъ Софію отъ Духа. Въ ней дается личности созерцаніе Бога-Любви (ср. Мѳ 18<sup>10</sup>), дающее блаженство: «Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ» (Мѳ 5<sup>8</sup>),—узрятъ Бога очищеннымъ сердцемъ своимъ и въ сердцѣ своемъ. Чистота, даваемая Духомъ Святымъ, отсѣкаетъ напроць наросты сердца, обнажаетъ вѣчные корни его, прочищаетъ тѣ пути, по которымъ неизреченный Свѣтъ Трїностаснаго Свѣтила проникаетъ въ человѣческое сознаніе. И тогда все внутреннее существо, омывшее чистотою, наполняется Свѣтомъ абсолютнаго вѣдѣнія и блаженствомъ вѣяв переживаемой Истины <sup>621</sup>.

«Чистый сердцемъ,—по словамъ св. Григорія Нисскаго—, не увидитъ въ себѣ ничего, кромѣ Бога» <sup>622</sup>.

Благодать широкими потоками вливается во всѣ очищенныя поры сердца. А «что—отъ благодати, въ томъ есть радость, есть миръ, есть любовь, есть истина — τὰ τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει»,—говоритъ св. Макарій Великій <sup>623</sup>. Другими словами, съ субъективной стороны Софія воспринимается какъ посредница радости и тѣмъ отождествляется съ Радостью. Чистота сердца есть блаженство; дѣвственность души есть радость и даже нѣкоторая веселость.

«Ἔστιν σαφροσύνης καὶ τι γαλήνὸν ἔχειν

—къ признакамъ цѣломудрія принадлежитъ и нѣкоторая веселость»,—замѣчаетъ св. Григорій Богословъ въ своихъ «Гномическихъ двустишіяхъ» <sup>624</sup>.

Но, если дѣвственность души—необходимое условіе для созерцанія Горняго Іерусалима, то и наоборотъ: «касаніе мірамъ инымъ» <sup>625</sup>, прониканіе до духовныхъ корней сущаго и бла-



годатное созерцаніе себя въ Богѣ—одно толѣко и можетъ дать силу дѣвства. Чтобы бытъ дѣвственнымъ, необходимо «различать свою природу въ Іерусалимѣ Вышнемъ», надо видѣть себя сыномъ Общей Матери, которая естъ предсуществующее Дѣвство.

«Хочешъ ли, братъ, бытъ дѣвственникомъ?»—вопрошаетъ Авторъ Перваго посланія о дѣвствѣ,—Посланія, ранѣе приписывавшагося св. Клименту Римскому и относящагося къ III-му вѣку.—«Знаешъ ли,—продолжаетъ онъ—, сколько труда и тяжести въ истинномъ дѣвствѣ?—Умѣя ли правильно вести борьбу, сражаешъся ты, вооруженный силою Духа Святого, избравъ для себя этотъ подвигъ, чтобы получить свѣтлый вѣнецъ? Видишъ ли — discernis — природу твою въ Іерусалимѣ Вышнемъ (Гал 4<sup>26</sup>)?» 626.

Не должно удивляться этому противорѣчію между тезисомъ и антитезисомъ, т. е. между положеніями: «Дѣвство—источникъ созерцанія Софіи» и «Созерцаніе Софіи—источникъ дѣвства». Это—лишь частный случай великой антиноміи между Божіею благодатію и человѣческимъ подвигомъ, сказывающейся рѣшительно въ каждомъ вопросѣ домо-строительства Божія, начиная отъ судебъ цѣлыхъ народовъ и кончая обыкновеннѣйшими дѣйствіями, не говоря ужъ о тайнствахъ. Но для меня, въ настоящую минуту, важно лишь установить неразрывность и неразложимость идеи «дѣвство-созерцаніе». Эта-то неразрывность и объясняетъ, почему тѣмъ настойчивѣе говорится о чистотѣ въ памятникахъ церковной письменности, чѣмъ большее отводится мѣсто идеѣ харизматизма, духо-носности, обоженія,—какъ бы она ни была называема въ разныя времена—, и чѣмъ ярче выступаетъ представленіе о безусловной цѣнности твари.

Еще и еще я повторяю и не устану повторять, что христіанскій аскетизмъ и безусловная оцѣнка твари, дѣвство и духо-носность, вѣдѣніе Премудрости Божіей и любовь къ тѣлу, подвигъ и познаніе абсолютной Истины, удаленіе отъ тли и любовь—антиномическія стороны одной и той же духовной жизни, такъ же неразрывно связанныя между собой, какъ парно-противоположныя



границы правильного десяти-гранника. Когда говорилось о созерцании твари в ее единстве и об идее Софии по разуму свято-отеческой письменности, уже тогда настойчиво указывалась мною эта связь, и не думаю, чтобы теперь нужно было приводить примеры еще раз. Напомню только то, что в этих настроений словами св. Исаака Сирина.

«Молись, чтобы не отступил от тебя Ангелъ цѣломудрія твоего, чтобы грѣхъ не воздвигъ на тебя пламенѣющей брани и не разлучилъ тебя съ нимъ --- А искупленія тѣлесныя приуготовляйся принимать отъ всей души, и преплывай ихъ всѣми своими членами; и очи наполня слезами, чтобы не отступилъ отъ тебя Хранитель твой»<sup>627</sup>.

Божественный про-образъ человека, Ангелъ-Хранитель его, есть по преимуществу хранитель его чистоты, его цѣломудрія. Онъ—Ангелъ цѣломудрія, и потому

«зловонія: - блудныхъ помысловъ и нечестивыхъ грезъ --- не терпятъ святые Ангелы Божіи»<sup>628</sup>.

Почти въ каждомъ аскетическомъ твореніи проводится мысль о связи дѣйствительности со смиреніемъ и о блудныхъ помыслахъ, какъ послѣдствіяхъ гордыни и эгоистическаго само-утвержденія Я. Наблюденіе свв. отцовъ вполне объясняется изъ установленнаго ранѣе, а именно, что цѣломудріе, — какъ высшая свобода надъ своими помыслами—, есть сила богатная, дѣйствующая лишь при само-преданіи христіанина Богу. Напротивъ, эгоистическое само-обособленіе отъ Бога ведетъ къ рабству своимъ помысламъ, т. е. къ нечистотѣ, и дѣлаетъ человека «самостуканомъ», какъ говорится въ Великомъ Канонѣ Андрея Критскаго. Тутъ снова и снова мы возвращаемся къ основной идее о различіи законовъ тождества,—духовнаго и плотскаго. Первый дѣлаетъ меня, созерцаемаго мною въ Богѣ, и dealomъ самого себя, а второй—идоломъ себя самого, истуканомъ.

Типъ дѣйствительной чистоты—Пречистая и Прелогословенная Матерь Господа, Смиренная въ Своей вѣчной чистотѣ, Чистая въ Своемъ неизмѣнномъ смиреніи. Въ Ней, Невѣстѣ Духа Святого, вѣчно Имъ очищаемой, бьетъ



живой источникъ міровой чистоты, «Источникъ присно текущій разума». Въ Ней бѣетъ ключъ воды живой, утоляющей всякую жажду и заливающей въ душѣ огнь геенскій; и потому къ Ней Церковь взываетъ вопія: «Очистилице міру, Богородице» и «Всего міра Очищеніе». Вѣдъ это Она — «темное полчище страстей и похотей нашихъ прогоняющая»; это Она — «столпъ огненный, отъ искушеній и соблазновъ міра насъ покрывающій», «столпъ огненный, среди мглы грѣха всѣмъ намъ путь спасенія показующій»; это Она — отъ страстного «запаленія огненного росю молитвъ своихъ избавляющая». Если Господь — Глава Церкви, то Кроткая Марія, — «Подательница божественнѣя благодати» —, — воистину Сердце Ея, чрезъ которое Церковь разноситъ членамъ своимъ Жизнь, Вѣчность и дары Духа, истинная «*Живото-дательница*»<sup>629</sup>, истинный «Живо-носный Источникъ». Вѣдъ Марія — «Госпожа все-непорочная», «едина чистая и благословенная», «благодатная», «едина неплѣнная и добрая голубица». Она — Живой Символъ и Начатокъ очищающагося міра, «Чистительная»; Она — «*Неопалимая Купина*», обѣятая пламенемъ Духа Святого, живое предварительное явленіе Духа на землю, типъ пневматофаніи. Какъ Духъ есть Красота Абсолютнаго, такъ Богородица есть Красота Тварнаго, «міру слава», и Ею украшена вся тварь: «Радуются земнородніи, о божественной Твоей Славѣ красящися», т. е. «Украшаяся Твоею божественною славою, земнородные радуются», потому что красота, воспринятая въ сердце, есть радость. И красота Міра, въ благоговѣйномъ трепетѣ имъ созерцаемая, есть Радость Міра, «*Нечаянная Радость*» его, «*Умиленіе*» его, «*Отрада и Утѣшеніе*» его, «*Сладкое Лобзаніе*», которымъ Міръ Долбній лобзаетъ Міръ Горній. Это — «*Радость всѣхъ радостей*», какъ заповѣдалъ называть намъ икону «Умиленія» Серафимъ Преподобный, — ту самую икону, которую одну только онъ имѣлъ въ своей келліи и предъ которой онъ спасался<sup>630</sup>. Богородица — Радость и «радости міра Ходатаица». Въ созерцаніи небесной Красоты — «*Утоленіе Печали*»; «*Всѣхъ Скорбящихъ*



*Радость», «Въ скорбехъ и печаляхъ Утѣшеніе». Богородица— «Заступница усердная», Она—«Взысканіе Погибшихъ», «Споручница грѣшныхъ», «Умѣченіе злыхъ сердецъ». Она «Призываетъ на печали», Она — «Скоро-послушница», «Услышательница», «Избавленіе отъ бѣдъ страждущихъ», «Милостивая Цѣлительница». Она—Ангелъ-Хранитель міра. Она — «Покровъ» міру «ширшій облака», «Одиштрія» [или «Путеводительница»] его, то огненнымъ, то облачнымъ столпомъ ведущая міръ къ Странѣ Обѣтованной, въ «жизнь вѣшнюю»; Она— «Нерушимая Стѣна», защищающая міръ, «Избавительница» его. Она — «всей вселеннѣй крѣпкое Заступленіе». Ею и чрезъ Нее радуется вся тварь и человѣческій родъ. Поемъ вѣдъ:*

«О Тебѣ радуется <sup>631</sup>, Благodatная, всякая тварь, ангельскій соборъ и человѣческій родъ, освященный храмъ и раю словесный, дѣвственная похвало- -. О Тебѣ радуется, Благodatная, всякая тварь, слава Тебѣ».

Богородица—прекраснѣйшій цвѣтокъ земли, *«Неувядаемый»* и *«Благоуханный Цвѣтъ»*. Она — Носительница Софїи, — «Небо огушевленное» и «Небо умное», *«Благodatное Небо»*, т. е. Горній Міръ, Іерусалимъ Небесный, отпечатлѣвшійся въ Пречистой душѣ Дѣвы. Не говоритъ ли Церковь:

«Воистину явилася еси небо на земли, большее вѣшняго небесе, безневѣстная Дѣво: изъ Тебѣ бо возсія Солнце въ міръ, властвующая Правдою»?

Эта тѣснѣйшая связь между идеею о Богородицѣ и обѣ Іерусалимѣ Горнемъ сквозитъ и въ сопоставленіи пасхальнаго ирмоса:

«Свѣтися, свѣтися  
Новый Іерусалиме:  
Слава бо Господня  
на тебѣ возсія.  
«Ликуй нынѣ,  
и веселися Сїоне.  
Ты же Чистая  
красуйся Богородице  
о возстаніи Рождества Твоего».

Про нѣкоторыхъ подвижниковъ Пречистая Дѣва, явившисьъ имъ, говорила: «Этотъ—нашего рода» <sup>632</sup>. «Этотъ—



*нашего рода*. Слова глубоко-знаменательныя! Значитъ, есть какой-то особый «рогъ», рогъ Божіей Матери, и къ роду этому, къ этой своеобразной природѣ бывають причастны святые подвижники. Что же это за рогъ? — Рогъ предрасположенный къ дѣвственности души. Человѣки или, точнѣе, земные ангелы, — члены этого таинственного рога—, еще отъ самой юности сіяютъ кроткимъ свѣтомъ не-отъ-мѣрности и непорочности. Еще во чревѣ матери они ознаменованы и преднамѣчены къ особому устройству души. Они, какъ бы, изъятые изъ закона грѣховности, какъ бы игутъ къ намъ прямо изъ Эдема, какъ чада первозданной и непорочной чистоты. Безъ усилій совершаютъ они то, что въ потѣ лица добывается другими; безъ надломовъ совершенствуются и восходятъ отъ силы въ силу,—такъ, какъ распускается благоуханный цвѣтокъ. Безъ блужданій, отъ самаго зачатія, твердой стопой игутъ «къ почести вышняго званія». Они—евангельскіе «скопцы отъ чрева матери». Таковымъ былъ напимѣръ Іоаннъ Богословъ. Таковы аѳонскіе святые Іоаннъ Кукузелъ и Аѳанасій<sup>633</sup>. Таковыми были преподобные Сергій Родоневскій и Серафимъ Саровскій. Удивительный примѣръ такой непорочности явила міру Божія Матерь въ лицѣ старца Кіево-Печерской Лавры іеросхимонаха Пароенія, который отъ самаго дѣтства вовсе не зналъ нечистыхъ снрасей и плотскихъ бореній,—не зналъ даже искушеній отъ нихъ<sup>634</sup>. Таковымъ былъ Старецъ Геосиманскаго скита Исидоръ<sup>635</sup>. Итакъ, есть особый рогъ Божіей Матери,—хотя и не всякій праведникъ—сего рога—, есть высшій типъ духовной организаціи, святая (—это не значитъ еще безгрѣшная—) личность. Однимъ словомъ, это—софійность души, текущая изъ Источника Чистоты. Кто же Источникъ Чистоты? Кто «Столпъ Дѣвства»?—Пресвятая Богородица<sup>636</sup>.

Вотъ почему эти ангелы во плоти, эти иноки по естеству, эти цвѣты міра сознаютъ себя особыми избранныками Пречистой Дѣвы, сами чтутъ Ее по преимуществу и отъ Нея получаютъ благодатную помощь и знаменія.



И если вдуматься въ ихъ отношеніе къ Пречистой, то сдѣлается явно, что въ Ней для нихъ, для сознанія ихъ, для любви ихъ на первомъ мѣстѣ стоитъ не Ея Богородительство, т. е. не Христосъ, а Ея Присногдѣвство, Сама Она. Потому-то такой избранникъ Божіей Матери какъ преп. Серафимъ имѣлъ у Себя въ келліи одну только единственную икону. Кого? Естественно было бы подумать, что, развѣ единственную, то—Спасителя. Но нѣтъ,—не Спасителя, а Божіей Матери, да и притомъ же безъ Спасителя,—икону «Умиленія». Подобное же можно сказать и о другихъ гдѣвственникахъ<sup>637</sup>. Они чтутъ въ Божіей Матери Носительницу Софіи, Явленіе Софіи и чувствуютъ, что ихъ духовное устройство — именно отъ Софіи. Преподобный Серафимъ даже требовалъ, наряду съ исповѣданіемъ Богочеловѣчества Іисуса Христа, особаго исповѣданія Присногдѣвства Божіей Матери<sup>638</sup>.—Подобно тому, какъ есть роды и даже народы растлѣнные, точно такъ же бываютъ роды чистые. Въ первыхъ истреблены черты эдемской непорочности, во вторыхъ остается нѣчто отъ перво-зданной красоты. Вся тварь растлѣнна, но въ однихъ растлѣніе глубже, въ другихъ—не такъ глубоко. А есть чистые по преимуществу,—такъ сказать, осколки раздробившагося перво-зданнаго міра, менѣе другихъ тварей искажившіе свой образъ. Это — чтители Присногдѣвства, и первая среди нихъ, Носительница и Средоточіе райской чистоты—Присногдѣва Богородица<sup>639</sup>.

Въ Богородицѣ сочетается сила Софійная, т. е. ангельская, и человѣческое смиреніе,—«Божіе къ смертнымъ благоволеніе» и «смертныхъ къ Богу дерзновеніе». Божія Матерь стоитъ на чертѣ, отдѣляющей тварь отъ Творца, и, т. к. среднее между тѣмъ и другимъ совершенно непостижимо, то совершенно непостижима и Божія Матерь. Она—«высота неудобовосходимая человѣческими помыслами». Она—«глубина неудобозримая и ангельскими очима». Она—«высшая небесъ» и «ширшая небесъ»<sup>640</sup>. Она—«Честнѣйшая Херувимъ и Славнѣйшая безъ сравненія всѣхъ Серафимъ». Она—«Владычица Ангеловъ»<sup>641</sup>. О Ней говоритъ



ся: «Паче Огнезрочныхъ Серафимовъ явилася еси Чистая Честнѣйшая». Носительница чистоты, Явленіе Духа Святого, Начало духовной твари, Источникъ Церкви, выше-ангельская «Богоневѣстная Отроковица» перестаетъ быти Одною изъ многихъ въ Церкви; даже въ Церкви святыхъ она не естъ *prima inter pares*. Она—особая, Она—исключительное средоточіе Церковной жизни. Она—сердце Іисусово. Она—Церковь. Николай Кавасила, архіепископъ Θεσσαλονικійскій,—одинъ изъ наиболѣе чтимыхъ толкователей божественной литургіи (жилъ въ XIV-мъ вѣкѣ)—, опытно познавшій таинственную глубину богослуженія, говоритъ<sup>642</sup>, что «если-бы кто могъ увидѣти Церковь Христову въ томъ самомъ видѣ, какъ она соединена со Христомъ и участвуетъ въ плоти Его, то увидѣлъ бы ее не чѣмъ другимъ, какъ только тѣломъ Господнимъ». Но если бы при этомъ онъ посмотрѣлъ на Пречистую и Преблагословенную Дѣву Марію, то увидѣлъ бы Ее не чѣмъ другимъ, какъ сердцемъ Христовымъ. Она—центръ тварной жизни, точка соприкосновенія земли съ небомъ. Она Избранная, Царица Небесная и, тѣмъ болѣе, Земная:

«Избранной Предвѣчнымъ Царемъ превъше всякаго созданія, небеси и земли Царицѣ —

«Достойное поклоненіе съ благодареніемъ приносяще съ вѣрою и умиленіемъ прибѣгаемъ».

Она имѣетъ космическую власть<sup>643</sup>. Она—«всѣхъ стихій земныхъ и небесныхъ освященіе», «всѣхъ временъ года благословеніе». Она—*ἡ πάντων βασιλίσα*,—«надъ всѣмъ Царица». Она—Владѣчица міра, почему и взываетъ всякій вѣрный:

«Утѣшенія не имамъ развѣ Тебѣ, Владѣчице міра, Упованіе и Представительство вѣрныхъ».

Тутъ приведены совершенно случайно-припомнившіяся выраженія церковной писменности. Дать систематическій сводъ того необозримаго содержанія, которымъ богата богослужебная писменность, составило бы задачу цѣлой науки; но ея,—увѣ!—, у насъ нѣтъ вовсе. Я старался передать тебѣ, какъ я понимаю эту писменность. Можетъ быть, я ошибаюсь?—Было бы хорошо, если бы ты указалъ



мнѣ,—въ чемѣ. Но, во всякомѣ случаѣ, общій ходѣ мысли отѣ этого не измѣнится, потомучто сказанное о Божіей Матери сказано болѣе по причинамѣ личнымѣ, нежели строго необходимо въ главномѣ построеніи мысли.

Но все таки мнѣ не хотѣлось бы оканчиватѣ этого писѣма, не приведя нѣкоторыхѣ изѣ тѣхѣ данныхѣ, на которыхѣ выросло мое убѣжденіе. Вѣдѣ предѣлъ моихѣ стремленій—въ томѣ, чтобы уяснитѣ себѣ церковное сознаніе, и нѣтъ ничего болѣе чуждаго цѣлямѣ моей работы, какѣ желаніе изложитѣ «свою» систему. Скажу болѣе рѣшительно: Если тутѣ, въ работѣ моей, естѣ какіе-нибудь «мои» взгляды, то—лишь отѣ неомыслия моего, незнанія или непониманія. Тѣ данныя, которыя имѣются мною въ виду, заключаются, помимо богослужебнаго творчества Церкви, въ отеческой писѣмевности и въ иконографіи. Начну съ первыхѣ.

До насѣ дошелѣ въ латинскомѣ переводѣ замѣчательный текстѣ, имѣющій надписаніе: «Іоанну, святому старцу, Игнатію и братія, которые—съ нимѣ» и, по преданію, представляющій собою частное писѣмо Игнатія Богоносца къ Апостолу и Евангелисту Іоанну Богослову,—какѣ извѣстно—, бывшему пріемнымѣ сыномѣ Пресвятой Дѣвы Маріи. Въ начальныхѣ строкахѣ авторѣ документа выражаетѣ скорбѣ свою и окружающихѣ на промедленіе Іоанна. Изѣ контекста явствуетѣ, что Іоаннѣ обѣщалѣ прійти въ общину Игнатія, и, повидимому,—съ Божіей Матерью, но почему-то замѣшкалѣ. Кажется, для Автора Писѣма отсюда возникли въ общинѣ какія-то затрудненія (—быть можетѣ, нѣкоторые члены общины задумали самовольно уйти во Іерусалимѣ для скорѣйшаго свиданія съ Апостоломѣ—), и Онѣ убѣждаетѣ Апостола поторопитѣся съ исполненіемѣ обѣщаннаго. Далѣе говорится:

«Естѣ и здѣсь много женщинѣ нашихѣ, жаждущихѣ видѣти Марію Іисусову, и каждодневно намѣревающихся —volentes— разбѣжатѣся къ вамѣ, чтобы коснутѣся и допрощутѣся до ея персей,



которыя вскормили Господа Іисуса, и разспроситъ Саму Ее кое о чемъ болѣе тайномъ Ея. Но и Соломея, къ которой ты расположенъ, дочь Анны, гостящая — *commorans* — у Нея въ Іерусалимѣ пять мѣсяцевъ, и нѣкіе другіе, лично знакомые, передаютъ, что Она исполнена всякой благодати и всѣхъ добродѣтелей — *eam omnium gratiarum abundam, et omnium virtutum*, — какъ дѣва — *more virginis* — плодородна добродѣтелью и благодатию. И, какъ говорятъ, въ преслѣдованіяхъ и скорбяхъ Она весела, въ нуждахъ и недостаткахъ не жалуется; оскорбителямъ признательна, на доуки радуется; несчастнымъ и притѣсняемымъ соболѣзаетъ, сострадая, и не медлитъ прійти на помощь. Но отличается, — *enitescit*, сіяетъ —, противъ зловерныхъ выступленийъ погрѣшностей, выступая Посредницею въ сраженіи вѣры. Нашей новой вѣры и покаянія является Учителницею; а у всѣхъ вѣрныхъ Помощницею во всѣхъ дѣлахъ благочестія. Смиреннымъ же предана, и для преданныхъ еще преданіе смирится; и давно всѣми возвеличивается, хотя книжники и фарисеи поносятъ Ее. Кромѣ того, многіе много иного говорятъ о Ней; однако, всѣмъ во всемъ мы не смѣемъ ни давать вѣры, ни сообщать тебѣ. Но, какъ намъ рассказывается достойными вѣры, въ Маріи Матери Іисуса съ чело-вѣческимъ естествомъ сочетается естество ангельской святости — *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur* — . И таковою слухъ — *haec talia* — возбуждалъ наше нутро (собственно — «внутренности», *viscera*) и побуждаетъ весьма желать увидѣть — *desiderare aspectum* — это, — если можно сказать —, Небесное диво и священнѣйшее чудо — *huius — coelestis prodigii et sacratissimi monstri* — . Ты же постарайся удовлетвори наше желаніе и будь здоровъ. Аминь» 644.

Другое писъмо носитъ надписаніе: «Іоанну, святому старцу, его Игнатій» и тоже признается преданіемъ за писъмо Игнатія Богоносца къ Апостолу Іоанну. Писъмо это начинается слѣдующими словами:

«Если можно мнѣ, то хочу поднятись къ тебѣ, къ предѣламъ Іерусалима, и повидать вѣрныхъ святыхъ, которые находятся тамъ, въ особенности же Матерь Іисуса, Которую называютъ дивною для вселенной и желанною для всѣхъ — *universis admirandam et cunctis desirabilem* — . Кому вѣдь не доставитъ удовольствія повидаться и поговорить съ Нею, Которая родила отъ Себя Истиннаго Бога, если только онъ другъ нашей вѣры и религіи? — » 645.



А далѣе говорится обѣ Апостолѣ Іаковѣ, который, «какъ говорятъ», «весьма похожъ на Христа Іисуса лицомъ, жизнію и обращеніемъ». Закончивая писмо Авторъ проситъ Іоанна поторопиться посѣщеніемъ.

Хотя памятникъ, который намѣреваюсь я привести сейчасъ, почти не относится къ прямой моей задачѣ, но я не могу удержаться отъ того, чтобы не передать этихъ бесконечно-милыхъ строкъ переписки Игнатія Богоносца съ Пресвятой Дѣвою. Представь себѣ конкретно, что это значитъ: записка, написанная «легкими какъ сонъ» перстами Кроткой и Благословенной! Самая краткость записки какъ много говоритъ о тихой молчаливости Той, Которая въ домашней жизни, въ каждо-дневномъ общеніи являла ап. Петру образецъ и высшее воплощеніе нетлѣнной красоты «кроткаго и молчаливаго духа»,—Которая и теперь есть «молчаніе просящихъ вѣра», какъ взываетъ къ ней вѣрующій. Говорятъ, что, «быть можетъ», эта переписка—апокрифична. Я не спорю, ничего не знаю... Но вѣдь только—«мо ж е т ъ б ы т ь». А, можетъ быть,—и обратное. Вѣдь остается «а если», и цѣнность этого «а если» бесконечно умножаетъ вѣсь «мо ж е т ъ б ы т ь». Прошу, вникни, сколько-нибудь въ то чувство, которое дѣлаетъ для меня это Писмо, если даже оно и впрямь мало-достоверно, бесконечно-дорогимъ, милымъ до сокровенности сердца. Вѣдь даже ничтожная надежда (—а никто не доказалъ неподлинности Писма!—) на то, что Она сѣла за столъ, оправила одежды и Своими руками написала это благоуханное писмо, заставляетъ почти плакать отъ умиленія, :надолго умиротворяетъ волненіе души. Какъ мы счастливы, что есть у насъ эти любезныя сердцу строчки!—Но приведу самья писма.

Вотъ что пишетъ Дѣвѣ Богоносцѣ:

«Христоносицѣ Маріи Ея Игнатій.

«Тебѣ надо было бы укрѣпить и утѣшить меня, новообращеннаго, ученика Твоего Іоанна. О Твоемъ вѣдь Іисусѣ я узналъ то, что дивно сказать, и пораженъ слышаннымъ. А отъ Тебя,—



всегда бывшей близкою и связанною съ Нимъ и свѣдущеею въ Его тайнахъ—, отъ души желаю получить извѣщеніе о слышанномъ. Я писалъ Тебѣ еще въ другое время, и спрашивалъ о томъ же самомъ. Будь здорова; и ново-обращенные, которые со мною, отъ Тебя и чрезъ Тебя и въ Тебѣ укрѣпляются. Аминь» <sup>646</sup>.

Латинскій переводъ отвѣтнаго писъма Божіей Матери гласитъ:

«Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet Spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen» <sup>647</sup>.

Или по-русски:

«Игнатію, возлюбленному со-ученику, смиренная прислужница Христа Іисуса.

Объ Іисусѣ что слышалъ и узналъ отъ Іоанна—истинно. Вѣрь тому, держись того; и принятый на себя обѣтъ христіанства храни непоколебимо, а привычки и жизнь сообразуй обѣту. Что—го Меня, то я приду вмѣстѣ съ Іоанномъ посѣтитъ тебя и тѣхъ, кто съ тобою. Стой въ вѣрѣ и поступай мужественно: и да не беспокоитъ тебя суровость преслѣдованія; но да будетъ сильнымъ и да радуется духъ твой въ Бога Спасительномъ Твоемъ. Аминь».

Мнѣ кажется неумѣстнымъ входить здѣсь въ обсужденіе подлинности этого писъма. Замѣчу только относительно двухъ изреченій, въ которыхъ усматривали заимствованія изъ Евангелія отъ Луки и Перваго Посланія къ Коринѳянамъ, при чемъ послѣднее написано уже завѣдомо послѣ успенія Св. Дѣвы. Этимъ, будто бы, подрывается достовѣрность Писъма. Но тутъ — великое недоразумѣніе. Первое изъ заподозриваемыхъ реченій таково:

«Sta in fide, et viriliter age—стой въ вѣрѣ и поступай мужественно». Въ немъ видѣли заимствованіе изъ 1 Кор 16 13: «Богрствуйте, стойте въ вѣрѣ, будьте мужественны, тверды». Но, во первыхъ, сопоставляемая реченія такъ просты и естествен-



ны, что вовсе не было надобности Дѣвѣ Маріи прочитатъ Посланіе ап. Павла, чтобы написатъ Свое Писѣмо. Во вторыхъ, и сходства-то между ними не много. Въ третихъ, если утверждаѣмъ заимствованіе, то еще неизвѣстно, не опирался ли Апостолъ на авторитетныя слова Божіей Матери. Въ четвертыхъ, наконецъ, аналогичное увѣщеваніе имѣется въ Пс 30,—въ особенности см. у LXX-ти (Пс 31 25). Естественнѣе всего предположитъ (—если только вообще нужно предполагатъ заимствованіе!—), что и Св. Дѣва и Ап. Павелъ «заимствовали» свои увѣщанія изъ Псалмовъ, которые каждый еврей зналъ наизустъ, а они—въ особенности.

Второе заподозриваемое мѣсто таково:

«*Exsultet spiritus tuus in Deo salutario tuo—*га радуется духъ твой въ Богѣ Спасителѣномъ твоѣмъ». Тутъ усматриваютъ параллелизмъ съ Лк 1 47: «И возрадовался духъ Мой о Богѣ Спасителѣ Моемъ». Опять таки повторяю: Нужно ли для такого простого оборота предполагатъ заимствованіе? Но если его предполагатъ, то, во первыхъ, нужно помнитъ, что Евангелистъ Лука приводитъ гимнъ, вылившійся давнымъ давно изъ устъ Той же Дѣвы, такъ что, слѣдовательно, Божія Матерь лишь повторяла въ Писѣмѣ то, что давно уже было сказано Ею же и что, навѣрно, не разъ потомъ вспоминала Она и повторяла и Себѣ Самой, и другимъ; во вторыхъ, и къ гимну Божіей Матери Лк 1 47 имѣется параллельное мѣсто: 1 Цар 21.—Можно указатъ и на внутренніе признаки подлинности Писемъ или, по крайней мѣрѣ, глубокой ихъ древности. Это, именно, полное отсутствіе догматическихъ формулировокъ и отсутствіе внѣшне-величественныхъ эпитетовъ въ приложеніи къ Божіей Матери. Характерно также выраженіе «Твой» (—т. е. Божіей Матери—) *Іисусъ* («*de Iesu enim tu o - -*»), какъ-то странно звучащее въ устахъ человѣка, мыслящаго догматически-отчетливо о Личности Іисуса Христа. Краткость Писемъ, отсутствіе въ нихъ риторическихъ амплификацій и жизненныя черточки тоже дѣлаютъ подлинность ихъ весьма вѣроятною.

Могучее и неизгладимое впечатлѣніе, которое производила на очевидцевъ Дѣва Марія, изображено яркими словами въ замѣчательномъ памятникѣ, извѣстномъ подъ названіемъ «Писѣма св. Діонисія Ареопагита къ Апостолу Павлу»<sup>648</sup>. Вотъ, что значитъ въ этомъ «Писѣмѣ», повѣствующемъ о посѣщеніи Божіей Матери Ареопагитомъ:



«Исповѣдаю предъ Богомъ, о славный учитель и путево-  
дитель нашъ, что мнѣ невѣроятнымъ казалось, чтобы могло  
быть еще существо такъ обильно исполненное  
божественной силы и дивной благодати, кромѣ  
Самого Вышняго Бога. Но я видѣлъ не только душев-  
ными, но и тѣлесными очами то, чего никакой умъ человѣ-  
ческій постигнуть не можетъ. Да! Да! Я видѣлъ собственными  
очами Богообразную и выше всѣхъ духовъ небес-  
ныхъ Святѣйшую, Матеръ Христа Іисуса наше-  
го. Я удостоился этого по особенной благодати Божіей, по  
благословенію верховнаго изъ Апостоловъ и по неисповѣдимой  
благодати и милосердію Самой Пресвятой Дѣвы. Еще и еще  
исповѣдаю предъ всемогуществомъ Божіимъ и предъ преслав-  
нымъ совершенствомъ Дѣвы, Матери Его, что когда Іоаннъ,  
верховный апостолъ и высшій пророкъ, сіяющій въ земной жиз-  
ни своей, какъ солнце на небесахъ, ввелъ меня предъ лицо Бо-  
гообразной и Пресвятой Дѣвы, то меня озарилъ не  
только извнѣ, но и внутрѣ столъ великій и без-  
мѣрный свѣтъ божественный и кругомъ разли-  
лись столъ дивные ароматы и благоуханіе, что  
ни тѣло мое немощное, ни даже духъ мой не могли вынести  
столъ чудныхъ знаменій и начатковъ вѣчнаго блаженства. Из-  
немогло сердце мое, изнемогъ духъ мой во мнѣ отъ Ея славы и  
божественной благодати. Свидѣтельствуюсь Самимъ Богомъ,  
рожденнымъ отъ Ея дѣвичей утробы, что если бѣ не были  
твои божественныя наставленія и законы еще такъ свѣжи въ  
моей памяти и ново-просвѣщенномъ умѣ, то я почелъ бы  
Ее истиннымъ Богомъ и почтилъ бы Ее поклоненіемъ,  
какое должно воздавать одному Истинному Богу. Человѣкъ не  
можетъ постигнуть блаженства, чести и славы выше того  
блаженства, котораго я удостоился, увидя Пресвятую. Я былъ  
тогда совершенно счастливъ! Благодарю Всевышняго, Милосерда-  
го Бога, Божественную Дѣву и преславнаго Апостола Іоанна, и  
тебя, верховнаго предстоятеля и начальника Церкви, за то, что  
ты явилъ мнѣ высшее изъ благодѣяній».

Но, быть можетъ, лучше всякихъ догматическихъ по-  
ложеній софійность Богоматери видна изъ описаній Ея на-  
ружности.

По преданію, сохраненному церковнымъ историкомъ Ники-  
форомъ Каллистомъ, Богородица «была роста средняго  
или, какъ иные говорятъ, нѣсколько болѣе средняго; волосы  
златовидные; глаза быстрые, съ зрачками, какъ бы, цвѣта масли-  
ны; брови дугообразныя и умѣренно-черныя, носъ продолговатый;



уста цвѣтущія, исполненныя сладкихъ рѣчей; лицо некруглое и неострое, но нѣсколько продолговатое; кисти рукъ и пальцы длиннѣе<sup>649</sup>».

По преданію, передаваемому св. Амвросіемъ Медиоланскимъ, «Она была Дѣвою не тѣломъ только, но и душою: смиренна сердцемъ, осмотрительна въ словахъ, благоразумна, немногорѣчива, любительница чтенія, — — трудолюбива, цѣломудренна въ рѣчи. Правилomъ Ея было — никого не оскорблять, всѣмъ благо-желать, почитать старшихъ, не завидовать равнымъ, избѣгать хвастовства, быть здравомысленною, любить добродѣтель. Когда Она, хотѣ бы выраженіемъ лица, обидѣла родителей? Когда была въ несогласіи съ родными? Когда погордилась предъ человѣкомъ скромнымъ, посмѣялась надъ слабымъ, уклонилась отъ неимущаго? У Нея не было ничего суроваго въ очахъ, ничего неосмотрительнаго въ словахъ, ничего неприличнаго въ дѣйствіяхъ: тѣлодвиженія скромныя, поступки тихая, голосъ ровный; такъ что тѣлесный видъ Ея былъ выраженіемъ души, олицетвореніемъ чистоты<sup>650</sup>».

А, по словамъ Никифора Каллиста, «Она въ бесѣдѣ съ другими сохраняла благоприличіе, не смѣялась, не возмущалась, особенно же не гнѣвалась; совершенно безыскусственная, простая, Она нимало о Себѣ не думала и, далекая отъ изнѣженности, отличалась полнымъ смирениемъ. Относительно одеждъ, которыя носила, Она довольствовалась естественнымъ цвѣтомъ ихъ, что еще и теперь доказываетъ священнѣйшей головной покровъ Ея. Коротко сказать, во всѣхъ Ея дѣйствіяхъ обнаруживалась особенная богатство<sup>651</sup>».

Пребезмѣрная богатность Дѣвы Маріи, лучезарная софійность Ея описательно указываются весьма многими святыми наставниками Церкви; въ богослуженіи чуть ли ни половина молитвословій обращена къ Божіей Матери; въ иконописи опять таки значителнѣйшая часть иконъ — Богородичныхъ. Какъ въ иконостасѣ, такъ въ богослуженіи Божія Матерь занимаетъ мѣсто симметричное и словно бы равнозначительное мѣсту Господа. Къ Ней одной обращаемся съ моленіемъ: «Спаси насъ»<sup>652</sup>. Но, если отъ живого опыта, даваемого Церковью, обратимся къ богословію, то мы чувствуемъ себя перенесенными въ какую-то новую область. Психологически несомнѣнно впечатлѣніе такое, словно школьное богословіе говоритъ не совсѣмъ о Той, Которую величаетъ Церковь: школьно-



богословское ученіе о Божіей Матери несоразмѣрно живому почитанію Ея; школьно-богословское осознаніе догмата присногѣвства отстало отъ опытнаго переживанія его. Но богослуженіе—вотъ сердце церковной жизни. Поэтому весьма естественно спроситъ себя, что же означаетъ это величаніе церковное; естественно искать разума того опыта, который запечатлѣнъ въ писаніяхъ свято-отеческихъ.

Попытку дать отвѣтъ на наши вопросы, — правда попытку робкую—, находимъ у св. Амвросія Медиоланскаго, въ его писаніяхъ о гѣвствѣ и бракѣ<sup>653</sup>. Дѣвство Присногѣвы толкуетъ онъ какъ явленіе особой, Ей только свойственной благодати, какъ производное отъ дара цѣломудрія. А такъ какъ новое, внесенное въ міръ христіанствомъ, или, иначе говоря, сущность Церкви—именно въ цѣломудренной чистотѣ, то явно, что Средоточіе и Источникъ этого дара отождествляется съ Церковью. И еще: Божія Матерь—не только цѣломудренная, но и влагаетъ цѣломудріемъ. Цѣломудріе же—природа небесной. Поэтому и въ Дѣвѣ Маріи должно признать какую-то особую связь съ Небомъ, какую-то небесность. При этомъ, не смотря на нравственно-назидательное назначеніе твореній Амвросія, у него все время чувствуется за понятіями нравственными какая-то онтологія. Церковь, Небо, Дѣва Марія—это, хотя и не синонимы, но,—онтологически—, имена почти взаимозамѣнимыя.

Но приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ писаній Святителѣ:

«Прекрасна Марія, — восклицаетъ онъ —, представившая образъ священнаго гѣвства—*egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginитатис extulit*—и погнавшая ко Христу Святое знамя непорочной чистоты—*intemeratae integritatis*»<sup>654</sup>. Дѣва Марія непостижима въ Своемъ превосходствѣ надъ всею природою; Она—выше природы: «Спрашивается, кто же можетъ обнять человѣческимъ умомъ Ту, Которую не подчинила своимъ законамъ даже природа? Кто сможетъ естественнымъ словомъ вы-



разитѣ то, что превѣше порядка природы? Она съ неба призвала то, чему подражала на землѣ. И не незаслуженно пріяла образѣ небесной жизни Та, Которая нашла Себѣ Жениха на небѣ. Прошедши облака, небо, ангеловѣ и созвѣздія, Она нашла Слово Божіе въ самомѣ лонѣ Отца и всей душой прилѣпилася къ Нему»<sup>655</sup>. «Вѣ Ней было столько благодати,—*gratia*—, что Она не только въ Себѣ Самой могла соблюдать дарѣ дѣвства,—*virginitatis gratiam*—, но могла вызывать обнаруженіе непорочности,—*integritatis*—, даже въ тѣхѣ, на которыхѣ взираала»<sup>656</sup>. И далѣе св. Амвросій приводитъ въ примѣръ дѣвственника Іоанна Крестителя, «котораго какъ бы нѣкоторымѣ елеемѣ своего присутствія и благовоніемѣ цѣломудрія пріуготовила Матерь Божія, когда онѣ былѣ еще въ возрастѣ трехѣ мѣсяцевѣ», и дѣвственника Іоанна Богослова; «посему я не удивляюсь,—добавляетъ Святитель—, что этотѣ, предѣ лицомѣ котораго пребывалѣ чертогѣ небесныхѣ тайнствѣ, говорилѣ о божественныхѣ тайнахѣ больше, чѣмѣ прочіе евангелисты»<sup>657</sup>.—«О, богатства дѣвства Маріина! Она раскалилась какѣ скудельный сосудѣ и какѣ облако пролила на землю благодатѣ Христову!»<sup>658</sup>,—воскликаетъ Амвросій. Эта благодатѣ—духовный дождѣ, угашающій тѣлесныя пламенѣнія, увлажняющій внутреннія мысли<sup>659</sup>; это—дарѣ дѣвственнаго житія. Отѣ жизни Маріи, «какѣ отѣ зеркала, блещетѣ образѣ непорочности и красота добродѣтели,—*species castitatis et forma virtutis*. Отсюда можно брать вамѣ (т. е. дѣвственницамѣ) примѣры жизни: зрѣсь, какѣ бы на чертежѣ, изображены наставленія чистоты»<sup>660</sup>. «Она—образѣ дѣвства,—*imago virginitatis*», «жизнѣ Ея Одной является наукою для всѣхѣ»<sup>661</sup>. Между тѣмѣ, непорочность—это все, вся суть церковности. «Непорочность произвела даже ангеловѣ. Въ самомѣ дѣлѣ, кто сохранилѣ ее, тотѣ—ангелѣ; кто погубилѣ, тотѣ—дѣволѣ. Отѣ нея получила свое имя даже религія. Дѣва есть та, которая сочеловаается съ Богомѣ; блудница же—та, которая произвела боговѣ»<sup>662</sup>.—Итакѣ, то, что дѣлаетѣ человѣка членомѣ Церкви, получается имѣ отѣ Божіей Матери.



Но вѣдѣ эта богатѣ,—какъ говорятъ обычно—, дается намъ Церковью. Каково же, въ такомъ случаѣ, отношеніе Дѣвы Маріи къ Церкви?—Марія—это и есть носительница Церкви. Предреченное пророкомъ о Церкви «всецѣло приложимо» къ Пречистой Дѣвѣ<sup>668</sup>, да и не только «приложимо», но и прямо «погѣ образомъ Церкви предречено о Маріи»<sup>669</sup>. Всю «Пѣснь Пѣсней» св. Амвросій истолковываетъ то примѣнительно къ Церкви<sup>665</sup>, то примѣнительно къ Божіей Матери, то къ Той и къ Другой сразу, и даже, истолковавъ нѣкоторые мѣста примѣнительно къ Церкви, прямо, безъ дальнѣйшихъ оговорокъ ставитъ «итакъ» и дѣлаетъ заключеніе о Дѣвѣ Маріи<sup>666</sup>. Церковь—это и есть Дѣва, какъ Дѣва—Церковь. «Церковь прекрасна среди дѣвъ, ибо она есть непорочная дѣва,—*virgo sine ruga*»<sup>667</sup>. Дѣвственность—это и есть церковность. Даже въ Ветхомъ Заветѣ Марія (Исх 15<sup>20</sup>),—говоритъ Амвросій,—явно играя именемъ «Марія»—, она была «образомъ», «образчикомъ Церкви,—*Ecclesiae---specimen*»<sup>668</sup>. Христосъ—Женихъ и Мужъ Церкви; Христосъ же—«женихъ дѣвственной чистоты,—*sponsus virgineae castitatis*»<sup>669</sup>; «Отечество цѣломудрія—на небесахъ,—*patria castitatis in coelo*»<sup>670</sup>. Церковь—это и есть «дѣва, благодаря цѣломудрію, но матеръ, благодаря потомству,—*Ecclesia---virgo est castitate, mater est prole*»<sup>671</sup>.

Такова Божія Матерь и «Ея непонятное превосходство предъ всѣмъ Божіимъ твореніемъ»<sup>672</sup>.

Но это «непонятное превосходство» не исчерпывается и не можетъ быть исчерпано описаніями и изображеніями. Образъ «Невѣсты Невѣстной», какъ въ хрустальной призмѣ преломляясь въ творчествѣ художника, хотя бы и свѣще-просвѣтленнаго, отбрасываетъ на данное время одинъ лишь родъ богатныхъ лучей; иконографія даетъ множество отгѣльныхъ аспектовъ софійной красоты Дѣвы Маріи. Каждая законная икона Божіей Матери,—«явленная»—, т. е. ознаменованная чудесами и, такъ сказать, получившая одобреніе и



утвержденіе отъ Самоѣ Дѣвы-Матери, засвидѣ-  
тельствованная въ своей духовной правдивости  
Самою Дѣвою-Матерью, естъ отпечатлѣніе одной лишъ  
сторонѣ, свѣтлое пятно на' землѣ отъ одного лишъ  
луча Благодатной, одно изъ живописныхъ именъ Ея,  
Отсюда—существованіе множества «явленныхъ» иконъ;  
отсюда—исканіе поклонитѣся разнымъ иконамъ. Наиме-  
нованія нѣкоторыхъ изъ нихъ отчасти выражаютъ ихъ  
духовную сущность, и я привелъ уже нѣсколько такихъ  
типичныхъ названій для иконъ-аспектовъ. Другія наимено-  
ванія довольно случайны, потому что ведутъ свое начало  
отъ мѣстностей или событій, внѣшне связанныхъ съ  
иконою; смыслъ такой иконы постигается лишъ въ непо-  
средственномъ созерцаніи, и приводитъ здѣсь названіе ея  
не имѣло бы смысла. Но мнѣ нужно еще остановитѣся на  
одномъ, особенно важномъ иконографическомъ сюжетѣ, из-  
вѣстномъ подъ названіемъ «Софіи Премудрости Божіей».  
Впрочемъ, имѣющійся матеріалъ должно было бы разсмо-  
трѣть въ особой статьѣ; тутъ же я дѣлаю лишъ самый  
бѣглый обзоръ его, но все таки надѣюсь, что и этотъ  
краткій обзоръ можетъ дать тѣло (—«апперцепирующую  
массу»—) для отмѣченныхъ ранѣе идей духовнаго созер-  
цанія.

Икона С о ф і и П р е м у д р о с т и Б о ж і е й существуетъ  
во многихъ варіантахъ, и это одно ужъ доказываетъ, что  
въ Софійной иконописи было подлинное религіозное т в о р -  
ч е с т в о,—исходящее изъ души народа—, а не внѣшнее  
заимствованіе иконографическихъ формъ. Но, чтобы по-  
стигнуть внутреннее содержаніе этого творчества, не-  
обходимо разсматривать эти варіанты не врозь, а вкупѣ,  
потому что они—частные аспекты е д и н о й идеи.

Задача нашего очерка—уяснить идею Софіи (—какъ бы Со-  
фію ни именовали въ разныя времена,—); поэтому намъ мало  
интереса уяснить всесторонне самый терминъ «С о ф і я» въ его  
ино-идейномъ содержаніи. Конечно, нѣтъ никакого сомнѣнія, что  
у свв. отцовъ подъ словомъ Софія весьма нерѣдко разумѣется  
С л о в о Б о ж і е, Вторая Впостась Пресвятой Троицы; то же



должно сказать и о богослужебных молитвах и пѣснопѣніяхъ. Доказывать это обще-извѣстное положеніе цитатами—значило бы ломиться въ открытую дверь. Но если вообще,—повторяемъ—, мы имѣемъ въ виду лишь особливую идею Софіи, то сейчасъ, вдобавокъ, мы ограничиваемъ поле своего вниманія данными иконописи, потому что именуемое «Софіей» у свв. отцовъ вовсе не всегда совпадаетъ съ содержаніемъ этого имени въ иконописи, къ тому же—значительно болѣе поздняго времени и, наоборотъ, иконописная «Софія» вовсе не всегда обсуждается у свв. отцовъ подъ этимъ же самымъ именемъ.

Во всякомъ случаѣ непременно нужно брать въ мѣсто хотя бы главнѣйшіе, типическіе варианты. За вѣчетомъ нѣсколькихъ, весьма рѣдкихъ и особнякомъ стоящихъ<sup>673</sup>, такихъ вариантовъ-типовъ слѣдуетъ считать три, тогда какъ прочіе имѣютъ формы, примыкающія къ формамъ этихъ трехъ, основныхъ. Три же типичные перевода могутъ быть охарактеризованы, какъ: 1<sup>0</sup>, типъ Ангела, 2<sup>0</sup>, типъ Церкви (иногда его называютъ Софіею «Крестной») и 3<sup>0</sup>, типъ Богородицы,—или, по городамъ, гдѣ находятся лучшіе образцы соответствующихъ иконъ,—Софіею: 1<sup>0</sup>, Новгородскою, 2<sup>0</sup>, Ярославскою<sup>674</sup> и 3<sup>0</sup>, Кіевскою. Но, прежде чѣмъ переходить къ выводамъ относительно ихъ религіозной сути, необходимо привести о п и с а н і е иконъ этихъ трехъ типовъ.

Древнѣйшимъ и примѣчательнѣйшимъ является переводъ Новгородскій. Новгородскій Софійскій соборъ заложенъ кн. Владиміромъ въ 1045 г. и освященъ въ 1052 г. Храмовая же икона его, по древнему преданію, признается спискомъ съ царе-градской и, вѣроятно, современна построенію собора. По крайней мѣрѣ, священникъ Московскаго Благовѣщенскаго собора Силъвестръ, въ своей «Жалобницѣ», поданной въ Соборъ 1554 года, прямо указываетъ на то и на другое преданіе.

«Какъ благочестивый Православный и Великій Князь Владимиръ самъ крестился во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, въ Корсунѣ,—пишетъ о. Силъвестръ—, и прѣбавъ въ Кіевѣ, заповѣда всѣмъ креститься и тогда вся Русская страна крестится; а въ началѣ изъ Царя града въ Кіевъ присланъ Митро-



политъ, а въ Великій Новградъ Владака Іоакимъ; и Князь Великій Владимиръ повелъ въ-Новградъ поставити церковъ каменну, святую Софію, Премудростъ Божію, по Цареградскому обычаю, и икона Софія, Премудростъ Божія, тогда жъ написана, Греческій переводъ—» 675.

А отъ 1542-го года имѣется прямое извѣстіе объ иконѣ Софіи: «Премудростъ Божія,—говоритъ Лѣтопись—, простила жену, очима была больна» 676.

Такимъ образомъ, икона Софіи, если не по списку, то по составу,—одна изъ древнѣйшихъ русскихъ иконъ. Содержаніе этой завѣтной святѣни Великаго Новгорода таково: Центральною фигурою композиціи является ангелобразная фигура въ царскомъ далматикѣ, съ бармами и омофоромъ. Длинные волосы ея не вьются, но падаютъ на плечи. Лицо и руки ея—огненнаго цвѣта, за спиною—два большія огневидныя крыла. на головѣ—золотой вѣнецъ въ видѣ зубчатой стѣны. Въ правой рукѣ ея—золотой кагуцей, въ лѣвой—закрытый списокъ, прижимаемый къ сердцу; около головы—золотой нимбъ, надъ ушами—торки или «слухи». Это и есть Софія. Она представлена сидящею на двойной мутакѣ, которая лежитъ на пышномъ золотомъ престолѣ о четырехъ ножкахъ и подпираемомъ семью огне-видными столпами. Ноги Софіи покоятся на большомъ камнѣ. Весь престолъ находится въ золотой осьми-конечной звѣздѣ, расположенной на фонѣ голубыхъ или зеленоватыхъ концентрическихъ колецъ, испещренныхъ золотыми же звѣздочками. Иногда, впрочемъ, осьми-конечной звѣзды нѣтъ вовсе. По сторонамъ Софіи, на отдѣльных подножіяхъ, благоговѣнно предстоятъ: справа—Божія Матерь, слѣва—Іоаннъ Предтеча. Иногда (—напримѣръ, на алтарной наружной стѣнописи Московскаго Успенскаго собора—) они, по аттракціи атрибутовъ, тоже изображаются крылатыми. Оба они—въ нимбахъ, но уже не золотыхъ (по крайней мѣрѣ—иногда), а зеленоватого-голубыхъ. Божія Матерь поддерживаетъ руками (иногда же—имѣетъ въ лонѣ) какъ бы зеленоватую сферу со звѣз-







дами, въ которой находится Младенецъ-Спаситель, окруженный шести-угольною звѣздою. Въ лѣвой рукѣ Спаситель держитъ свитокъ, а правою дѣлаетъ ораторскій жестъ,—то, что ранѣе принимали за именословное благословеніе. Предтеча тоже дѣлаетъ такое же движеніе рукою правою, тогда какъ лѣвая рука его держитъ развернутый свитокъ съ написью: «Покайтесь и т. д.». Надъ Софіею находится Спасъ-Всемилоостивый, поясной, съ крестчатѣмъ нимбомъ. И эта фигура помѣщена въ шести (?)—угольную звѣзду, окруженную звѣзднымъ фономъ. Еще выше расположена звѣздная радуга наподобіе ленты. Въ серединѣ ея поставленъ четырех-ножный золотой престолъ съ орудіями страстей Господнихъ и съ книгою,—такъ называемое «уготованіе престола». По сторонамъ его—колѣно-преклоненные Ангелы, числомъ шесть, по три съ каждой стороны. Иногда Ангеловъ только четыре; но тогда надъ престоломъ изображенъ Богъ-Отецъ, сидящій съ воздѣтыми руками на тронѣ съ полу-цилиндрическою спинкою. Голова Бога-Отца окружена осѣми-угольнымъ нимбомъ, углы котораго поочередно красные и зеленые. По бокамъ этого престола тогда расположены еще два колѣно-преклоненные Ангела. Наконецъ, вся композиція окружена иногда вѣнкомъ (—изъ 12-ти—) отдѣльныхъ композицій, преимущественно изъ жизни Богоматери <sup>677</sup>.

Прежде, нежели давать окончательное толкованіе описанной иконѣ, отмѣчу нѣкоторыя частности, которыя наталкиваютъ на объясненіе.

Крылья Софіи—явное указаніе на какую-то особенную близость ея къ горнему міру. Огненность крыльяхъ и тѣла—указаніе на духо-носность, на полноту духовности. Кагуцей (а не «жезлъ съ крестомъ» и не «съ монограммою Христа»,—по крайней мѣрѣ въ большинствѣ элучаевъ) въ десницѣ—указаніе на ееургическую силу, на психопомію, на таинственную власть надъ душами. Свернутый свитокъ въ шуйцѣ, прижимаемый къ органу высшаго вѣдѣнія,—къ сердцу,—указаніе на вѣдѣніе неговѣдо-



мыхъ тайнъ. Царское убранство и престолъ—указаніе на царственное могущество.

Вѣнецъ въ видѣ городской стѣны—обычный признакъ Земли-Матери въ ея различныхъ вигоизмѣненіяхъ, выражающій, бытъ можетъ, ея покровительство человѣчеству, какъ совокупному цѣлому, какъ городу, какъ *civitas*. Камень (—а не «подушка»!—) подъ ногами—указаніе на твердость опоры, непоколебимость. Тороки или «слухи» за ушами, т. е. лента, поддерживающая волосы и освобождающая уши для лучшаго слышанія—указаніе на чуткость воспріятій, на открытость для внушеній свыше: тороки—иконографическій символъ для обозначенія органа Божественнаго слуха <sup>678</sup>. Дѣвственность же Богоматери до-, во время-, и послѣ рожденія обозначается, по обычаю, тремя звѣздочками: двумя на персяхъ и одною на челѣ Ея.

Наконецъ, окружающія Софію небесныя сферы, исполненныя звѣздъ,—указаніе на космическую власть Софіи, на ея правленіе надъ всею вселенною, на ея космократію <sup>679</sup>. Бирюзово-голубой цвѣтъ этого окруженія символизируетъ воздухъ, затѣмъ небо, а далѣе — небо духовное, горній міръ, въ средоточіи котораго живетъ Софія. Вѣдъ голубой цвѣтъ настраиваетъ душу на созерцаніе, на отрѣшенность отъ земного, на тихую грусть о покоѣ и чистотѣ. Голубизна неба,—эта проэкція свѣта на тѣму, эта граница между свѣтомъ и тѣмою—, она—глубокій образъ горней твари, т. е. образъ границы между Свѣтомъ, богатымъ бытіемъ, и Тѣмою-Ничто,—образъ Міра Умнаго. Вотъ почему голубизна—цвѣтъ естественно принадлежащій Софіи и, чрезъ Нея, Носительницѣ Софіи, Присногвѣдѣ.

Далѣе, въ рассматриваемой композиціи обращаютъ вниманіе: во первыхъ, явное различеніе личностей Спасителя, Софіи и Богоматери; во вторыхъ, нахожденіе Софіи подъ Спасителемъ, т. е. на мѣстѣ подчиненномъ, и Божіей Матери—предъ Софіею, т. е. опять таки въ положеніи подчиненномъ. Итакъ, Спаситель, Софія и Божія Матерь—въ послѣдовательномъ іерархическомъ подчиненіи. На то же ихъ неравенство указываетъ и различіе



нимбовъ. Иногда, впрочемъ, Софія получаетъ въ позднѣйшихъ памятникахъ иконографіи нимбъ тоже крестчатый. Такова, напримѣръ, наружная алтарная роспись Московскаго Успенскаго Собора, относящаяся къ XVII вѣку. Несомнѣнно, что крестчатый нимбъ у Софіи—смѣшеніе иконографическихъ атрибутовъ,—явленіе аттракціи. Но это смѣшеніе въ высшей мѣрѣ характерно: Софія, хотя и самостоятельная фигура иконописи, однако является, очевидно, столь тѣсно связанною со Христомъ и;—какъ увидимъ далѣе—, съ Богоматерью, что можетъ, чрезъ аттракцію, усвоить себѣ ихъ атрибуты и тѣмъ, такъ сказать, почти сливаться съ Однимъ или съ Другою. Извѣстное сродство трехъ Лицъ обнаруживается иногда и окрыленностью всѣхъ ихъ: такова только что упомянутая Московская роспись; такова роспись алтарной стѣны Успенскаго Костромскаго Собора.

Обращаясь ко **второму** Софійскому типу,—къ переводу **Ярославскому**, относящемуся къ XVI—XVIII вѣкамъ.

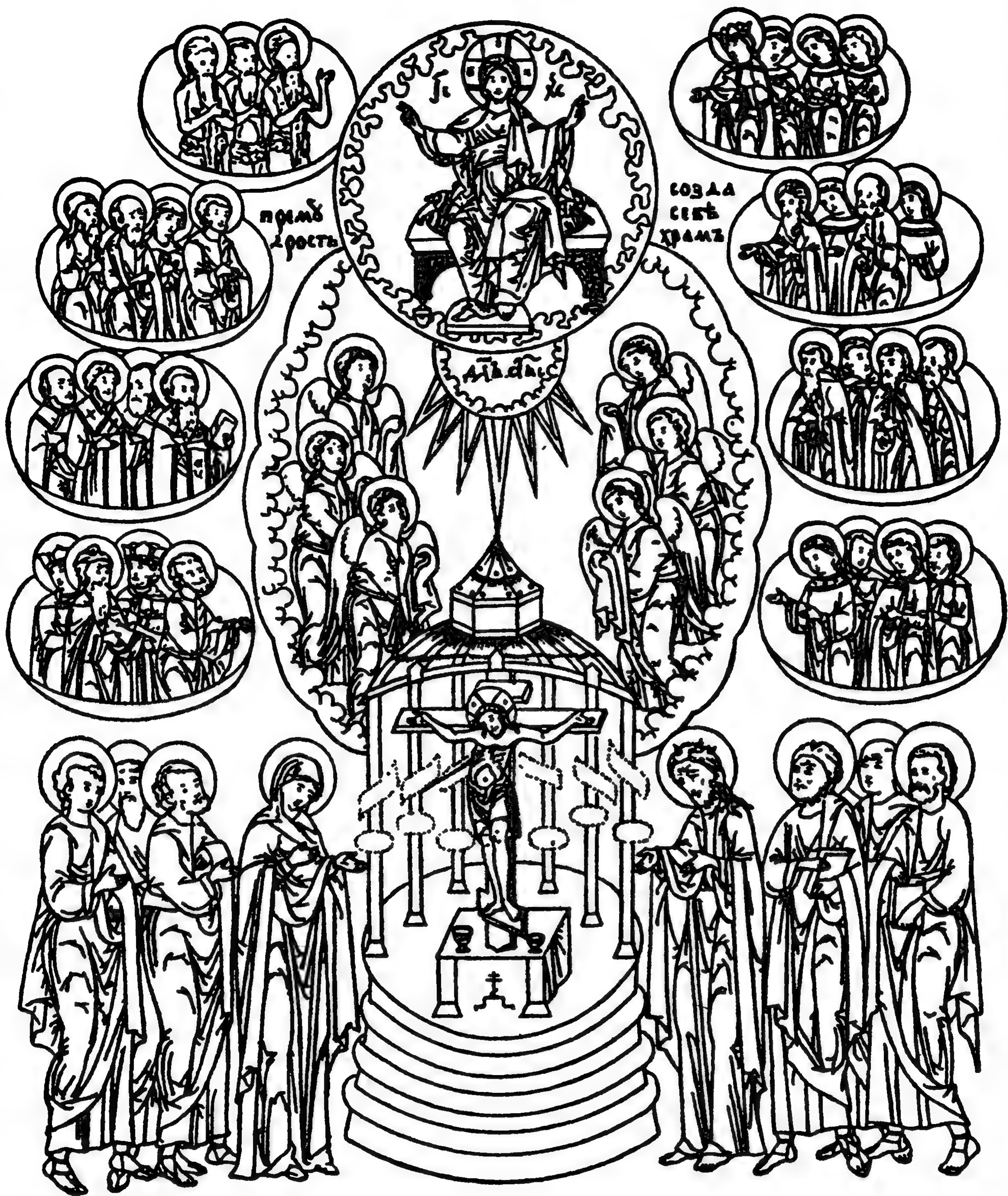
Содержаніе стѣнописи въ ярославской церкви св. Іоанна Златоуста таково: подъ шести-столпнымъ киворіемъ, или сѣнью, находится облаченный престолъ, за которымъ, въ качествѣ седьмого столпа, изображено Распятіе. Предъ престоломъ стоитъ въ царскомъ далматикѣ и коронѣ царь Соломонъ,—если судить по читаемой имъ книгѣ, въ которой написано: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмъ, закла своя жертвенная, и раствори въ чаши своей вино, и угодова свою трапезу» (Прит 91)—, а, можетъ быть, просто священно-служитель, ибо это мѣсто изъ Притчей—тема всей композиціи. На столпахъ киворія—по двѣ надписи: «Крещеніе» и «3-й соборъ», «Мѣропомазаніе» и «2-ой соборъ», «Покаяніе», и «4-ой соборъ», «Священство» и «6-й соборъ», «Бракъ» и «7-й соборъ», «Елеосвященіе» и «5-й соборъ»; а на крестѣ—: «Причащеніе» и «4-й соборъ». Всѣ киворій утвержденъ на возвышающемся основаніи, а на трехъ ступеняхъ послѣдняго написано: «Вѣтхаго и Новаго



ἁγία

ἐκκλησία

κοίτη





Завѣта Божественныя Церкви основаніе мученическая кровѣ, апостоловѣ проповѣдѣ, пророческая кровѣ, апостоловѣ ученіе, каменѣ вѣры Христосѣ, на семѣ камени создамѣ Церковѣ Свою». Вверху надѣ колоннадою написано: «Глава Церкви Христосѣ», а на архитравѣ—: «И утверди столповѣ седмѣ». Выше, надѣ покровомѣ киворіа—возсѣдающая на престолѣ сѣ двойною мутакою Божія Матерѣ сѣ молитвенно-воздѣтѣми руками и окруженная сонмомѣ дорвносящихѣ Ангеловѣ. Надѣ головою Ея представленѣ Духѣ Святой, отѣ Котораго нисходятѣ на Божію Матерѣ семѣ лучей—семѣ богатныхѣ даровѣ. Какѣ видно изѣ написей, это сунѣ: премудростѣ, разумѣ, совѣтѣ, крѣпостѣ, вѣдѣніе, благочестіе, страхѣ Божій. Еще выше—Богѣ-Отецѣ вѣ облакахѣ, сѣ воздѣтѣми руками, возсѣдающій на престолѣ сѣ мутаками (—а можетѣ еще бѣтѣ и Христосѣ?—). На поляхѣ иконы—десятѣ группѣ святыхѣ вѣ облакахѣ: пустынно-жителей, мучениковѣ, мученицѣ, преподобныхѣ, праведныхѣ сѣ Іоакимомѣ и Анною во главѣ, исповѣдниковѣ, святителей, царей и князей, пророковѣ, сѣ Іоанномѣ Предтечею во главѣ, и апостоловѣ, возглавляемыхѣ ап. Павломѣ. Подѣ этими ликами святыхѣ, внизу, расположенѣ шесть группѣ обыкновенныхѣ людей (не святыхѣ) сѣ написью: «Собрани вси язѣцы»; они находятся уже не вѣ облакахѣ, а на землѣ, и преклоняютѣ колѣна предѣ колоннадою. Общій видѣ композиціи очевиденѣ. Это—Церковѣ вѣ ея цѣломѣ, со всѣми своими духовными силами и основами. Хотя вся композиція носитѣ названіе *«Премудростѣ созда себѣ домѣ и утверди столповѣ седмѣ»*, но весьма затруднительно было бы точно установить, кѣ какому изѣ изображенныхѣ Лицѣ относится имя Премудростѣ: кѣ Богу ли Отцу, кѣ Духу ли, кѣ Богоматери, или кѣ Распятому Христу. Если—кѣ Послѣднему, то именно вѣ Его отношеніи кѣ строительству спасенія, т. е. опятѣ таки вѣ связи со всѣми прочими элементами композиціи <sup>690</sup>.

Имѣются варіанты описаннаго типа «Крестной Софії» <sup>681</sup>. Наиболѣе замѣчательныя черты одного изѣ та-

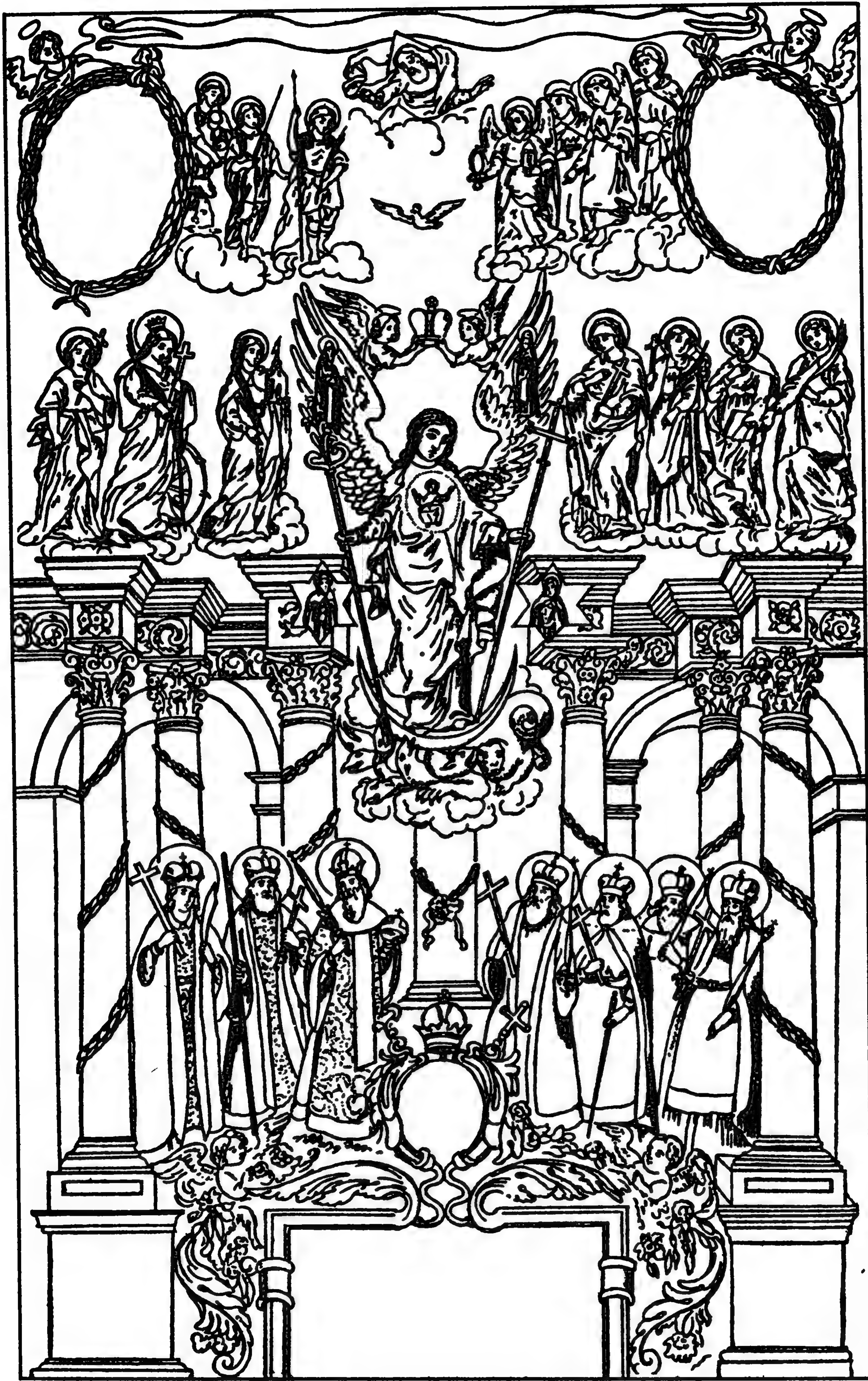


кихъ варіантовъ,—распространеннаго въ Новгородъ—, заключаются въ томъ, что Богоматерь стоитъ сбоку киворія, справа; слѣва же—, по всей вѣроятности, Іоаннъ Предтеча. За Тою и за Другимъ—по три Апостола. Покровъ киворія увѣнчивается остроконечіемъ и въ него, какъ бы молнія въ громо-отводъ, упирается средній изъ лучей, исходящихъ изъ полу-окружія, которое носитъ написаніе «Духъ Святый». Еще выше расположенъ Христосъ на престолѣ, изображенный, какъ Спасъ-Всемилоостивый. Судя по этому варіанту, можно думать, что и въ—ранѣе описанномъ надъ киворіемъ находится Іисусъ Христосъ, а не Богъ-Отецъ (—какъ утверждаетъ Н. Покровскій—). Тогда внутри-киворное Распятіе, — естественно думать —, есть запрестольное распятіе, икона, а не Христосъ.

Не останавливаясь на другихъ варіаціяхъ этой иконной композиціи, перейду прямо къ Софіи Кіевской. Она представляетъ много аналогій съ Софіею Ярославскою. Содержаніе Софіи Кіевской слѣдующее:

На семи-ступенчатомъ амвонѣ поставленъ семи-столпный киворій, подъ которымъ стоитъ Богоматерь. Въ лѣвой рукѣ Ея—Младенецъ, а въ правой—кагуцей (— описываю по преимуществу икону Оптиной пустыни—), иногда же—латинскій крестъ. Подъ ногами—серпъ луны, лежащей на облакѣ. По карнизу ротонды написъ: «Премудрость созда себѣ домъ и т. д.». На каждомъ столпѣ—по три написи: первая — названіе духовнаго дара, вторая—символическое его изображеніе, третья—подходящій текстъ изъ «Откровенія». На ступеняхъ амвона—наименованія семи добродѣтелей, и на ступени «вѣрѣ»—семь пророковъ. Надъ ротондою Богъ-Отецъ (?), а надъ Нимъ—Духъ Святый. Кругомъ—семь Архангеловъ<sup>682</sup>: справа—Михаилъ съ пламеннымъ мечомъ, Уріилъ съ молніей, Рафаилъ съ алавастромъ мвра; слѣва—Гавріилъ съ лиліею, Селафіилъ съ четками, Іегудіилъ съ вѣнцомъ, Варахіилъ съ цвѣтами на бѣломъ платѣ<sup>683</sup>.







На найбільше замѣчательною является извѣстная композиція Софійной иконы вѣ иконостасѣ Собора св. Софїи вѣ Кїевѣ, «матери всѣхъ церквей русскихъ». Эта храмовая икона, повидимому, происхожденія поздняго, половины XVIII-го вѣка; но композиція ея восходитъ къ XVI-му вѣку, если судитъ по точному списку сѣ нея вѣ Соборѣ Тобольска, написанному при построенїи храма, т. е. при патріархѣ Филаретѣ<sup>684</sup>. Композиція, какъ и вообще иконописъ Южной Россїи, образована подъ явно-католическимъ вліянїемъ (Богоматеръ непокровенна; надъ головою Ея два Ангела держатъ корону; крестъ вѣ рукѣ Ея—латинскій; позади Нея—колоннада и т. п.). Изображенная на иконѣ Богоматеръ вѣ правой рукѣ имѣетъ процвѣтшій жезлъ со змѣевидной ручкою, т. е. кагуцей, а, можетъ бѣть, и епископскій жезлъ; вѣ лѣвой же—латинскій крестъ. Христосъ изображенъ у Нея вѣ лонѣ, при чемъ правая рука Его «благословляетъ», а лѣвая—имѣетъ державу. За спиною у Богоматери—два распушенныхъ крыла, подъ ногами—серповидная луна, лежащая на семиглавомъ змѣѣ<sup>685</sup>.—При этомъ необходимо отмѣтитъ что описываемая здѣсь икона по композиціи далеко не тождественна своей ризѣ<sup>686</sup>.

Композиція Кїевской Софїи представляется, такимъ образомъ, видоизмѣненїемъ типа Увѣнчанной Богоматери, — синкретическимъ обѣединенїемъ вѣнчанїя Богоматери и типа апокалипсической Женѣ<sup>687</sup>. Другими словами, Богоматеръ освѣщена тутъ двойнымъ свѣтомъ:—Церкви Земной и Церкви Небесной. «По нашему мнѣнїю,—утверждаетъ А. И. Кирпичниковъ<sup>688</sup>,—типъ вѣнчанной Богоматери имѣлъ первоначально то же символическое значенїе, какъ и фигура Оранты вѣ изображенїяхъ Вознесенїя Христова: Оранта безъ короны и на землѣ, есть церковъ земная, а женская фигура на облакахъ сѣ короной на головѣ, есть побѣдоносная церковъ небесная». При этомъ указывается, что символическое изображенїе византійское получило на Западѣ толкованїе историческое и затѣмъ попало къ намъ, имѣя уже двойной смѣслъ. Но, и помимо этихъ выводовъ изъ генезиса



композиції, нетрудно вигідно, що вона стоїть в тій-найшій зв'язі з «Откровенієм». Серп луну, семиглавий змії, апокаліпсическіє тексти і апокаліпсическіє символи на столпах і самі по собі були б уже достаточні для сгланного утвердження. Но оно еще болѣе обосновується, если я напому тебе, что в самом нижнем ярусе иконостаса,—, кажется, современного икона,—, можно видѣть еще четыре иконы на явно апокаліпсическія темы. Это — небольшие медальоны, за решеткою весьма трудно разглядываемые. Особенно интересна находящаяся прямо пог Софію-Премудростю. Тут — сложная композиція, куда входят Жена, облеченная в солнце, Богородица, Архангел Михаил, Звѣрь, выходящий из бездны, и т. п.<sup>689</sup>.

Может и должен возникнуть вопрос: но гдѣ же в Софійском Соборѣ то, что значала гало ему имя,—гдѣ главная святиня его? Отвѣтъ на это, конечно, прост, по крайней мѣрѣ кажется простым. Этою основною соборною святинею является палладіум Кіева,—славная и чудотѣйственная *«Нерушимая стѣна»*. Но, при легкости дать этот формальный отвѣтъ, отвѣтъ содержательный вызывает затрудненія. В самом дѣлѣ, что и ког живописует это изображеніе? Обычно говорят, что—Божію Матерь. Но отсутствіе Младенца, воздѣтая руки, вся постановка тѣла до такой степени приближают «Нерушимую стѣну» къ Орантам древнѣйшей христіанской иконописи, что дѣлается несомнѣнным, что в «Нерушимой стѣнѣ» Богородица представлена какъ Оранта, т. е. выражает ту же идею, что и древнія Оранты. Эта идея есть, повторяю, идея Церкви<sup>690</sup>. Исследователи идут и далѣе сгланного здѣсь утверждения. Такъ, по мнѣнію Н. П. Кондакова<sup>691</sup> «Нерушимая стѣна» есть монументальное изображеніе Церкви, а по мнѣнію Крыжановскаго<sup>692</sup> — изображеніе невещественнаго дома Софіи Премудрости Божіей. Такъ же думают и другіе исследователи<sup>693</sup>.



Таковы три типа Софійной иконографіи. Истолковатъ ихъ— это значитъ понятъ то единое, общее для всѣхъ ихъ духовное Начало, въ силу котораго всѣ они носили одно имя и чтились, какъ выраженіе одной идеи. Конечно, это Общее наши предки не знали «отвѣтчиво», по слову Ф. М. Достоевскаго; но невозможно допустить, чтобы его вовсе не было, чтобы спутанность была въ самыхъ переживаніяхъ: вѣдь разбираемый сейчасъ иконописный сюжетъ былъ въ свое время обширнымъ религіознымъ явленіемъ, можетъ быть даже—обширнѣйшимъ и, во всякомъ случаѣ, любимымъ и національнымъ<sup>694</sup>; допустить возникновеніе его ex nihilo, изъ религіозной пустоты— было бы нелѣпо.—Стороны этого Единого отмѣчаются врозь отгѣльными изслѣдователями. Какія же это стороны?

Въ Софії (—при этомъ имѣлась въ виду Софія Новгородская—) видѣли олицетвореніе отвлеченнаго свойства Божія, атрибута Его мудрости, но не Личной, не Упостасной Мудрости Божіей, а мудрости in abstracto. Толкованіе это правильно въ томъ отношеніи, что Софія, во всякомъ случаѣ, не есть Упостась въ строгомъ смыслѣ слова и что Она не тождественна съ Логосомъ. Что, дѣйствительно, олицетворенія стихій, городовъ и мѣстностей, нравственныхъ и догматическихъ понятій и т. п. были вполне возможны въ христіанской иконографіи—это доказывается обще-извѣстнымъ фактомъ наличности персонифицированныхъ: Моря, Горъ, Вѣтра, Снѣга, Пустыни, Неба и Земли, Космоса, Іордана, Солнца и Луны, Ночи и Утра, Небеснаго Вещества, Глубины, Ада, Чермнаго Моря, Египта, Назарета, Виолеема Іерусалима, Мелодіи, Силы, Высокомбрія, Раскаянія, Юности, Διχασύνη καὶ Ἐλεημοσύνη, Добродѣтелей, Προφητεία, Σοφία, Синагоги, Церкви и т. п. на множествѣ иконъ, миниатюръ, стѣнописей и проч. <sup>695</sup> Извѣстно, что Константинъ Великій воздвигъ въ Царѣ-градѣ три храма, — въ честь: Премудрости—Ἁγία Σοφία—, Мира—Ἁγία Εἰρήνη—и Силы—Ἁγία Δύναμις—, впоследствии преобразовавшіеся въ



храмъ св. Софіи, св. Иринѣ и свв. Силѣ Небесныхъ. Въ исторіи Рима языческаго подобныхъ примѣровъ храмо-згательства въ честь отвлеченныхъ понятій—сколь-ко угодно; но не слѣдуетъ отсюда слишкомъ поспѣшно выводитъ, будто Константинъ «посвящаетъ свои храмъ идеямъ и въ частности идеѣ божественной Премудрости безъ всякаго отношенія этого понятія къ Сыну Божію». Скорѣе правильна мысль † проф. А. П. Голубцова, видѣвшаго въ этихъ нейтральныхъ, такъ сказать, между язычниками и христіанами посвященіяхъ мѣру тактическую, посредствомъ которой Императоръ незамѣтно вводилъ христіанство,—тогда какъ для желающихъ бытъ въ оградѣ церковной предоставлялась возможность видѣтъ въ Премудрости, Мирѣ и Силѣ только олицетворенныя понятія <sup>696</sup>.

Такъ или иначе, но отвлеченностями люди не живутъ, и произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софіи конкретныхъ представлений. Юстиніановъ храмъ Софіи посвященъ уже Воплотившемуся Слову Божію, такъ что праздникомъ освященія было 22-23-е декабря, а храмовымъ —, повидимому, Рождество Христово. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, столь же несомнѣнна религіозная связъ Софіи съ Богородицею, раскрывающаяся въ бого-служебной практикѣ и въ религіозномъ міро-созерцаніи нашихъ предковъ <sup>697</sup>. Для разсудка единое переживаніе и тогда двоилось, причемъ разсудокъ колебался между Спасителемъ и Богородицею. Богослужебный ритуалъ доказываетъ это съ несомнѣнностью. Уже въ XVI вѣкѣ наши домо-рожденные богословы теряются при попыткѣ разсудочно опредѣлитъ идею Софіи: «Овѣи убо глаголютъ яко освятися церковь Св. Софіи во имя Пречистыя Богородицы; овѣи же глаголютъ яко нѣсть здѣ имени саму въ Руси вѣдомо, ниже Мудрости сія мощно толку вѣдати» <sup>698</sup>. Но и западные посѣтители Цареграда видимо не знаютъ, кому посвященъ храмъ Софіи. По крайней мѣрѣ въ своихъ описаніяхъ Софіи Цареградской они рѣшительно умалчиваютъ насчетъ занимающаго насъ



предмета <sup>699</sup>; а одинъ изъ крестоносцевъ, участниковъ взятія Константинополя, — Робертъ Кларійскій пишетъ въ своей хроникѣ странное на первый взглядъ сообщеніе: «Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en Grieu, ch'est Sainte Trinités en franchois)—теперь я вамъ скажу о храмѣ Св. Софіи, какъ онъ сдѣланъ (Св. Софія по гречески то же, что Св. Троица по французски)» <sup>700</sup>. Таковы уже древнія разногласія въ вопросѣ о Софіи. Эти колебанія перешли и къ изслѣдователямъ современнымъ. Въ то время какъ для однихъ изслѣдователей Софія есть Слово Божіе или даже Пресв. Троица <sup>701</sup>, другіе видятъ въ Ней Богородицу, трети — олицетвореніе Дѣвства Ея, четвертые — Церковь и пятые — совокупное человѣчество, «Grand Être» О. Конта.

Нужно ли признавать эти толкованія непримиримыми? — Разумѣется, Слово Божіе, Богородица, Дѣвство, Церковь, Человѣчество, *какъ разсудочныя понятія*, несовмѣстимы другъ съ другомъ; но если мы обратимся къ соотвѣтствующимъ *идеямъ*, то этой несовмѣстимости уже не будетъ; мало того, предъидущій, — метафизическій —, разборъ дѣла показалъ уже взаимную связь этихъ идей. Не останавливаясь на каждой изъ нихъ въ частности <sup>702</sup>, приведу лишь нѣсколько древне-русскихъ толкованій, которыя даютъ тонкій синтезъ отдѣльныхъ аспектовъ Софіи <sup>703</sup>.

Вотъ написъ на иконѣ Софіи Премудрости въ иконостасѣ Успенскаго Собора Троице-Сергіевской Лавры <sup>704</sup>:

«Образъ Софіи, Премудрости Божіей, проявляетъ Собою Пресвятѣя Богородицы неизглаголаннаго дѣвства чистоту. Имаѣ же Дѣвство лице огненно и надъ ушами тороцы: вѣнецъ царскій на главѣ и надъ главою имѣетъ Христа, а на высотѣ простертѣ небеса. Толкованіе: Лице огненное являетъ яко дѣвство подобляется Богу вмѣстилище быти, огнь бо есть Богъ поаляя страсти тѣлесныя и просвѣщаетъ душу дѣвственную. А еже надъ ушами тороци и еже имутъ ангели — яко дѣвственное со ангелы равно есть. Тороци же осѣненіе Святаго Духа. На главѣ же имаѣ вѣнецъ царскій. Симъ являетъ яко смиренная ея мудрость царствуетъ надъ страстями. Надъ главою же имаѣ Христа, глава бо Мудрости Сынъ,



Слово Божіе. Той возлюби Дѣвство Пресвятыя Богородицы и тоя смиренную Мудрость и благоизволи плотію родитися отъ Нея. Простерты же бысть небеса являетъ яко дѣвственная душа присно свое желаніе иматъ на небеси. Препоясаніе же по персямъ являетъ санъ стареншинства и святительства. Въ руцѣ иматъ скипетръ, имъ являетъ санъ царскій. Крыли же орли и огненныя на высокопареніе и пророчество: птица же сія, егда видитъ ловца, выше возлетаетъ; такъ и любящія дѣвство неудобъ уловени бывають отъ ловца діавола <sup>705</sup>.

Въ шуицѣ же иматъ свитокъ, въ немъ же вписаны неговѣдомыя и сокровенныя тайны Божіи: непостижимо бо суть божественныя дѣвства ни ангеламъ, ни чловѣкамъ. Огбѣніе же свѣта и престолъ на немъ же сидитъ, иного будущаго свѣта покоище являетъ. Утверженіи же седмъ столповъ—седмъ Духа дарованій, пророкомъ Исаѣемъ провозвѣщенныя. Нози иматъ на каменѣ: Дѣвство бо исповѣданій яже во Христа вѣрѣ стоитъ непоколебимо възвая къ Богу: «На камени мя вѣрѣ утверди». Елици же дѣвство хранятъ, подобятся Пресвятой Богородицѣ, Сіе возлюби Іоаннъ Предтеча: сподобися крестити Христа, Бога нашего. Сіе возлюби Іоаннъ Богословъ: сподобися возлещи на персяхъ Христа, Бога нашего. Богъ бо безплотный и безтѣлесный рагуется чистотѣ и цѣломудрію души. Приведутся, рече, царю Дѣвѣ вслѣдъ ея, и искреніи Ея приведутся въ веселіи и радованіи. Введется въ храмъ царевъ сирѣчь дѣвственніи души приведутся вослѣдъ Пресвятыя Богородицы къ Сыну ея и Богу нашему. Аминь».

Другія обѣясненія не особенно разнятся съ тольکو что приведеннымъ и въ основныхъ моментахъ могутъ считаться тождественными. Но позволю себѣ привести кое что изъ нихъ въ виду ихъ малой извѣстности.

Такъ, въ одной рукописи читаемъ (—замѣтимъ, что т означаетъ толкъ, толкованіе, а в—вопросъ—):

«Сказаніе истолковано, что естъ соѣя премудрость божія. Церковъ божія софія пречистая дѣва богородица. т сирѣчь дѣвственныхъ душа неизглаголанная дѣвства. Чистота смиренія мудрости истина. в имѣетъ наглавою христа. т глава бо мудрости сынъ слово божіе. простерта же небеса пре въспрѣ тоя. т преклони бо небеса, сниде, сниде въ дѣву чисту. елико бо ихъ любятъ дѣвство подобятся богородицы. Сія бо роди сына и слово божіе господа ісуса христа. любящен бо дѣвство ражаютъ слова дѣтели. рекше неразумныя научати. Сю же возлюби предтеча креститель, крестиса



уставъ дѣвства показа жестокое о божѣ житіе. Имаѣ же дѣвство лице дѣвиче огнено. ꙗже огнь бо естъ божество. поаляя страсти тлѣныя, просвѣщающая же душу чисту. Имаѣ же надушима тороцы. еже имут аггели. ꙗже житіе чисто со аггели равно естъ. тороцы же сумѣ покоище святаго духа. Нагалѣ же ея вѣнецъ царскій. ꙗже смиренная мудрость царствуетъ страстемъ. наже препоясаніе во чреслахъ. ꙗже образъ старѣишинства и святителѣства. Вруцѣ же держаще скипетръ. ꙗже царскій санъ. Имаѣ же крылѣ огненѣ. ꙗже высокопаривое пророчество разум скоро (?) являетъ зѣло бо зрачная птица любящи мудрость еѣ бо видитъ ловца, выше возлетаетъ. Тако любящеи дѣвство неудобъуловлени бѣваетъ отъ ловца дѣвола. Вшуицы же имаѣ свитокъ написанъ. ꙗже Внемѣ неговѣдомыя сокровенныя тайны. Рекше преданная писанія видѣмъ, непостижима бо сумъ божественная дѣвства ни аггеломъ ни чловѣкомъ. Огъняніе же свѣта и престолъ на немъ же сѣди. ꙗже Иного будущаго свѣта покоище являетъ. Утвержена на сегмѣю столпѣ. ꙗже Сегмѣю духа дарованіи. Что во исайне пророчество писано. Нози же имаѣ на камени. ꙗже На семъ бо камени созижду церковь мою. И паки на камени мя вѣрѣ утверди, соѣя премудрость божію. ꙗже Святѣи соборнѣи апостолѣстѣи церкви. дѣвство образъ божіи отъ дѣвы бо родися господѣ. дѣвство почте елико бо безплотенъ и безтелесенъ Господѣ толико чистомѣ и безтлѣннѣю плоти нашея рагуется. дѣвство наполняетъ горнюю тварь. Имѣсто еже истощивши отпавшихъ аггели. елико бо чловѣкъ смертнѣхъ толико дѣвственнѣчество же жившихся честнѣе яко по образу божію лѣпо намъ естъ жити христосови почести дѣвство плоти тлѣннѣи и кала убѣгающа. Дивно же нетлѣнну быти чловѣку безтлѣ чистотою христовымъ воплощеніемъ. Нетлѣнно отъ дѣвы приведутся рече царю дѣвы понемъ. сирѣчь дѣвственнѣхъ душа. Тѣмъ же не скорбите самъ бо намъ обѣтова глаголя. Игъ же азъ буду ту и слуга мой бугетъ» 706.

Такое же, но нѣсколько укороченное, толкованіе находимъ въ одномъ рукописномъ лицевомъ Апокалипсисѣ 707, подъ надписаніемъ: «О софѣи премудрости божіи списано съ мѣстнаго образа, иже въ великомъ новѣ градѣ». Это толкованіе начинается словами: «Церкви Божіи соѣя пречистая дѣва богородица и т. д.»; кончается же словами: «На семъ бо рече камени созижду церковь мою. И паки рече, на камени мя вѣрѣ утверди». Это весьма важно. Очевидно, разсужденіе о превосходствѣ безбрачія предъ бракомъ и рѣзко-аскетическій манихейскій



монѣ въ концѣ предвѣдущаго «Сказанія» естѣ прибавка позднѣйшая,—если только дозволительно въ данномъ случаѣ дѣлать заключеніе отъ древности рукописи къ древности редакціи. Добавлю еще, что на л. 72 находятся апокалипсическія мініатюры, относящіяся къ Софійнымъ темамъ.

Въ рукописной «Книгѣ Алфавитѣ», или точнѣе, Толковѣй Словарѣ въ алфавитномъ порядкѣ, XVII-го вѣка<sup>708</sup>, опять таки находится «Толкованіе образу Св. Софіи премудрости божіей. Софія церковь божія—пречистая дѣва-богородица—сирѣчь дѣй[в?]ственная душа неизглаголаннаго дѣвства чистота и т. д.».

Нѣсколько подобныхъ толкованій имѣется и въ Библиотекѣ Свято-Троицкой Сергіевой Лавры<sup>709</sup>. Такъ, напри-мѣръ, въ рукописномъ толковомъ Апокалипсисѣ<sup>710</sup> говорится: «Словеса избрана отъ многихъ книгъ различныхъ строкъ. Нач. Слово о премудрости. Неизрѣченнаго дѣвства чистота смиренія мудрости истина имѣетъ бо нагѣ главою Христа»; на л. 150 толкованіе трехъ стиховъ подъ заглавіемъ: «Въ св. Софіи естѣ комора Соломона сына Давидова отъ камени другаго [драгаго?] сдѣлана, на ней же сумѣ написани стиси тріе еврейскими и самарянскими писменами---». На бѣломъ же листѣ впереди книги помѣщенъ ех-libris: «Сія святая Откровеніе Ивана Бого-слова и вангилиста Апокалипсисъ, да въ ней служба тол-ковая, да иныхъ приписей много безъ числа, мудрыхъ безъ мѣры. Асія книга Зосимы митрополита всея Руси» [Митрополитомъ Зосима былъ въ 1491-1494 гг.].

Въ другой рукописи, XVI в., находится «Слово св. Софіи о Премудрости Божіей. Нач. Церкви Божія Софія пречистая Дѣва Богородица---»<sup>711</sup>.

Тѣсная связъ Софіи и Богородицы ярко запечатлѣна въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ. Такъ, въ Московской Софійской церкви, что близъ Лубянской площади, естѣ особенная служба св. Софіи, и въ икосѣ этой службы, правой 15-го



августа, говорится о дѣвственной Душѣ Богоматери, какъ о Церкви и о Софіи:

«—заступницу мірови, пренепорочную Невѣсту, Дѣву воспѣти дерзаю, ея же дѣвственную душу церковъ свою божественную нареклъ еси, и воплощенія ради Слова твоего Софію Премудрость Божію именовалъ еси.— Зракъ ея огневиѣнъ вообразилъ еси, отъ нея же изыде огнь Божества твоего, сирѣчь единородный Сынъ твой» <sup>712</sup>.

Нѣкоторыя части этой службы, какъ-то пареміи, стихиры на литіѣ и стихиры на стиховнѣ, заимствованы изъ службы Успенія Пресвятой Богородицы; замѣчательно при этомъ, что сказанное заимствование сдѣлано сознательно и заключается слѣдующей оговоркой. «Сего ради Стиховна и прочая, писана празднеству Успенія Пресвятыя Богородицы понеже она есть церковъ огушенная премудрости, и Слову Божію, Софія именуемая» <sup>713</sup>. Другими словами, опять подтверждается, что Софія — это и есть Богородица, храмъ вѣстасной премудрости, Слова Божія.

Обращаетъ на себя вниманіе и то обстоятельство, что Софія празднуется въ день Рождества Богородицы (—въ Кіевѣ—) или въ день Успенія (—въ Вологдѣ—).

Таковъ одинъ рядъ толкованій Софіи. Въ другихъ же, какъ напримѣръ въ «Сборномъ Подлинникѣ графа Строганова», Премудрость прямо называется Сыномъ и Словомъ Божіимъ <sup>714</sup>. Точно также, въ упомянутой выше «Службѣ Софіи» Софія иногда почти отождествляется съ Богомъ-Словомъ <sup>715</sup>.

Таково толкованіе Софіи нашими предками. Сразу видно отличіе его по тону отъ толкованія византійскихъ грековъ. Занятая богословскою спекуляціею, Византія воспринимала Софію со стороны ея спекулятивно-догматическаго содержанія. Софія, въ пониманіи грековъ,— по преимуществу предметъ созерцанія.— Наши же предки, воспринявъ отъ Византіи готовыя догматическія формулы, прилѣпились душою къ подвигу, и къ непо-



рочности, возлюбили чистоту и святость отгѣльной души. И тогда Софія повернулась къ ихъ сознанію другою своею гранью,—аспектомъ цѣломудрія и гѣвственности, аспектомъ духовнаго совершенства и внутренней красоты.—Наконецъ, наши современники, мечтая о единствѣ всей твари въ Богѣ, всю мысль устремили къ идеѣ мистической Церкви. И Софія повернулась къ нимъ своею третьей гранью,—аспектомъ Церкви. Теодоръ Бухаревъ, Ѳ. М. Достоевскій, В. С. Соловьевъ, «нео-христіане», католическіе модернисты и т. д.<sup>716</sup>—вотъ тѣ теченія, которыя опять находятъ себѣ символическое выраженіе въ Софійныхъ иконахъ. Чѣмъ же теперь является Софія?

«Это Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человекомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завета и отъ родоначальницы Новаго ; то же оно,—говорилъ въ своей рѣчи 1898 г. о Кон. Вл. С. Соловьевъ<sup>717</sup>—, кто же оно, какъ не самое истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ полный смыслъ Великаго Существа, наполовину прочувствованный и сознанный Контомъ, въ цѣлости прочувствованный, но все не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ». Короче, Софія — это Память Божія, въ священныхъ нѣдрахъ которой есть все, что есть, и въ которой—Смерть и Безуміе.

Таковы три аспекта идеи Софіи. Существуетъ одно замѣчательное изображеніе, объединяющее ихъ въ себѣ,—все три. Это, именно,—стѣнописъ въ притворѣ, у самого входа, справа, Костромскаго Успенскаго Собора. Въ рядѣ послѣдовательныхъ, находящихся другъ подъ другомъ, медальо-



новъ изображенъ тутъ: Богъ Отецъ, Іисусъ Христосъ, Софія (съ надписью: *Иис. Хр.*), Божія Матерь (типа Знаменія) въ восьми-угольной звѣздѣ и, наконецъ, Церковь представленная св. Престоломъ, возлѣ котораго стоитъ ап. Петръ, затѣмъ, сонмъ пророковъ и святыхъ,—однимъ словомъ—, —вся мистическая цѣпь домостроительства. Изображеніе это въ высшей степени интересно, и жалъ только, что не имѣется съ него фотографическаго снимка.

Аналогичное соотношеніе иконныхъ сюжетовъ — въ наружной алтарной росписи того же храма: Въ срединѣ росписи представлена Пресвятая Троица, слѣва отъ Нея — Божія Матерь, сидящая на престолѣ, а справа — Софія, новгородскаго извода. Надъ Софіею — четыре ангела, по сторонамъ же Ея — Божія Матерь и Іоаннъ Предтеча и сонмъ святыхъ.

Три главные аспекта Софіи-Премудрости и три типа пониманія Ея въ разныя времена и въ разныхъ душахъ получаютъ поочередно свое преобладаніе. Пареніе богословскаго созерцанія, подвигъ внутренней чистоты и радости всеобщаго единства.—эта тройственная жизнь вѣры, надежды и любви—, она дробится человѣческимъ сознаніемъ на раздѣльные моменты жизни и только въ Утѣшителѣ получаетъ свое единство. Но мы не должны забывать, что лишь въ этомъ единствѣ—сила и смыслъ каждаго изъ нихъ. Лишь въ преодолѣніи плотяной разсудочности выступаетъ, какъ снѣжная вершина изъ сизой утренней мглы, «Столпъ и Утвержденіе Истины».

Вопросъ—въ томъ, при какихъ же, именно, жизненныхъ условіяхъ въростаетъ подвигъ этого само-преодоленія.—Условія эти—въ томъ, чтобы показатъ душѣ своей предварительное, частичное преодоленіе плотяности и тѣмъ увлечь ее къ подвигу.

Софія,—эта истинная Тварь или тварь во Истинѣ—, является предварительно какъ намекъ на преображенный, одухотворенный міръ, какъ незримое для другихъ явление горняго во дольномъ. Это откровение совершается въ личной, искренней любви двухъ,—въ дружбѣ, когда лю-



бъющему дается предварительно, безъ подвига  
нарушеніе само-тождества, снятіе граней Я, выходженіе  
изъ себя и обрѣтеніе своего Я въ Я другого,—Друга.  
Дружба, какъ таинственное рожденіе Ты, есть та среда,  
въ которой начинается откровеніе Истины.

---





*Faustum praelium. Бой счастливой.*

## ХП.—ПИСЬМО ОДИННАДЦАТОЕ: ДРУЖБА.

Далекій Другъ и Братъ!

Безконечными кругами кружитъ метелица,—тонкимъ снѣжнымъ прахомъ засыпаетъ окно и бѣется въ оконныя стекла. На кустѣ,—что предъ окномъ—,осѣлѣ холмъ морозной пыли, и эта снѣжная пирамида растетъ съ каждымъ часомъ. Дорожки курятся; когда попытаешься выйти наружу, то изъ подъ ногъ рвется снѣжный дымъ. *Взы, взы!*—взвизгиваетъ щелями душникъ; вътрянымъ порывомъ извлекаются завыванія изъ печной трубы. Снова и снова крутятся снѣжные бѣлые вихри. Сорванъ зимній уборъ съ деревъ, и стоятъ деревья съ оголенными, простертыми вѣтвями, раскачиваемыя.

Прислушиваешься къ шуму въ трубѣ, къ *взыамъ* отдушины. Душа замираетъ въ смутныхъ воспоминаніяхъ (—или предчувствіяхъ?—) и, кажется, будто срастворяется шумамъ. Кажется, будто самъ весь обращаешься въ метелевый вихоръ. Окно уже засыпано до половины. Въ комнатѣ начала водворяться сумеречная полу-тьма. Жидкая, синеватая тѣнь легла на предметы. Оправляю лампаду. Ярче—золотой снопъ лучей. Зажигаю еще предъ Божіей Матерью душистую медовую свѣчу янтарно-желтаго воску, привезенную отсюда, гдѣ мы бродили вмѣстѣ. Бросаю нѣ-



сколько зеренъ ладана въ глиняную кадилницу съ тлѣющими углями и вздуваю жаръ. Дымныя волокна потянулись по всѣмъ направленіямъ; потомъ запутались другъ въ другъ и смѣшались синеватымъ клубящимся облакомъ.

Пусть засыпаетъ метелицею наружное окно. Такъ—хорошо. Такъ—ярче горитъ лампада внутри, благоуханіе клубится курево, ровнѣе пламя медвяной свѣчки. Снова я—съ тобою. Каждый день воспоминаю что-нибудь о тебѣ, а потомъ сажусь писать. Такъ, изо дня въ день, скользитъ къ «тому берегу» жизнь моя, чтобъ могъ я, хотя бы отсюда, смотрѣть на тебя,

«любовью смерть  
и смертью страсти побѣдивши»...

Сегодня—непрестанно на умѣ тотъ морозный и метельный день, когда мы шли съ тобою въ скитъ Параклитъ. Проходили лѣсомъ. Глубокій снѣгъ былъ едва вѣзженъ, и мы ежеминутно увязали. Но все таки добрались. Нѣсколько дней запечатлѣлись, какъ цѣлая жизнь. Постъ, общая молитва предъ большимъ распятіемъ. Вставали по ночамъ; холодно. Въ потемкахъ съ трудомъ доходили до церкви,—по сугробамъ. При спускѣ внизъ, подъ землю, спотыкались. Въ церкви—полу-темно, какъ въ склепѣ. Помнишь ли стараго-престараго схимонаха, совсѣмъ согбеннаго,—какъ преп. Серафимъ? Помнишь ли о. Павла, молодого запостившагося монаха, который пріобщался вмѣстѣ съ нами? Ужъ и тогда было видно, что ему жить не долго; знаешь ли? онъ, вѣдь, дѣйствительно, скоро послѣ того и умеръ,—отъ чрезмѣрнаго воздержанія. Вмѣстѣ съ тобою пріобщились; этимъ было положено зерно всего того, что я теперь чмѣю. Вѣдь не напрасно столько разъ говорилъ намъ нашъ авва Исидоръ (—только послѣ ухода его отсюда я начинаю понимать сокровенный смыслъ всегдашнихъ, его упорныхъ словъ—):

«Братъ отъ брата укрѣпляемъ, яко градъ твердъ» (Прит 1819). Вотъ это-то мнѣ и хочется нѣсколько осмыслить въ настоящемъ писмѣ.



Та духовная дѣятельность, въ которой и посредствомъ которой дается вѣдѣніе Столпа Истины, есть любовь. Но это — любовь богатная, проявляющаяся лишь въ очищенномъ сознаніи. Нужно еще достигъ ее,—долгимъ (—охъ, долгимъ!—) подвигомъ. Чтобы стремитъ:я къ ней,—непредставимой для твари—, нужно получить начальный толчокъ и нужно имѣть поддержку въ дальнѣйшемъ движеніи. Толчкомъ такимъ бываетъ столь обычное и столь непонятное разсудку откровеніе человѣческой личности,—въ воспріимлющемъ это откровеніе являющее себя какъ любовь: «Любовь,—говоритъ Гейнрихъ Гейне—, это—страшное землетрясеніе души» Говорю любовь; слово это употребляю и не въ томъ смѣслѣ, въ какомъ ранѣе<sup>718</sup>, въ писмѣ четвертомъ, и —въ томъ же, потому что эта любовь есть не то, что та, и, вмѣстѣ,—предвосхищеніе той, ожидаемой. Любовь даетъ встряску цѣлому составу человѣка, и послѣ этой встряски, этого «землетрясенія души», онъ можетъ искать. Любовь пріоткрываетъ ему двери горнихъ міровъ, и тогда вѣетъ оттуда прохладою рая. Любовь показываетъ ему «какъ бы въ тонкомъ снѣ» лучезарный отблескъ «обителей»,—на мгновеніе сдвигаетъ пыльный покровъ съ твари, хотя бы въ одной точкѣ, и обнаруживаетъ бого-зданную красоту ея; даетъ забыть о власти грѣха, выводитъ изъ себя, говоритъ властное «стой!» потоку мятущихся помысловъ самости и толкаетъ впередъ: «Иди и найди во всей жизни то, что видѣлъ въ полу-очертаніяхъ и на мгновеніе». Да, лишь на мгновеніе. И, возвратившись въ себя, душа тоскуетъ объ утраченномъ блаженствѣ, томится сладкимъ воспомина-ніемъ, какъ сказано:

«Я помню чудное мгновеніе  
передо мной явилась ты,  
какъ мимолетное видѣніе,  
какъ геній чистой красоты».

Теперь душѣ предстоитъ выборъ: или погружатъся во грѣхъ, развѣдающій личность, или же... украшатъ себя горнею красою.



За моментом эроса, въ Платоновскомъ значеніи слова, ошкрывается въ душѣ *φιλία*,—высшая точка земли и мостъ къ небу. Постоянно являя въ лицѣ любимого отблескъ первозданной красоты, она снимаетъ, хотя предварительно и условно, грани самотнаго от-особленія, которое есть одиночество. Въ другѣ, въ этомъ другомъ Я любящаго, онъ находитъ источникъ надежды на побѣду и символъ грядущаго. И тутъ ему дается предварительное едино-сущіе и, слѣдовательно, предварительное вѣдѣніе Истинны. На эту-то вершину человѣческаго чувства и спускается небесная благодать той любви. Но, чтобы ясно представлять отпѣнки упоминаемыхъ згѣсб понятій, необходимо вникнуть въ содержаніе имѣющихся на лицо греческихъ глаголовъ любви: языкъ однихъ только эллиновъ выражаетъ непосредственно эти отпѣнки.

Четыре глагола любви существуетъ въ греческомъ языкѣ для запечатлѣнія въ словѣ различныхъ сторонъ чувства любви; это именно —: *ἐράν*, *φιλείν*, *στέργειν* и *ἀγαπᾶν*<sup>719</sup>.

1<sup>0</sup>,—*ἐράν* или, въ поэтическомъ языкѣ, *ἐράσθαι* значитъ направлять на предметъ всецѣлостное чувство, отдаваться предмету, для него чувствовать и воспринимать. Глаголъ этотъ относится къ любви-страсти, къ ревностному и даже чувственному желанію. Отсюда, *ἔρως* есть общее выраженіе для любви и ея паѳоса, а также—для любовнаго желанія.

2<sup>0</sup>,—*φιλείν* болѣе всего подходитъ къ нашему «любитъ» въ его общемъ значеніи, и противоплагается *μισείν* и *ἐχθαίρειν*. Отпѣнокъ, выражаемый этимъ глаголомъ любви, есть внутренняя склонность къ лицу, выросшая изъ задушевной общности и близости, и поэтому *φιλείν* относится къ каждому виду любви лицѣ, стоящихъ въ какихъ-либо внутренне-близкихъ отношеніяхъ. Въ частности, *φιλείν* (сѣ- или безъ прибавленія *τῇ στόματι*, уст а м и) означаетъ внѣшнее выраженіе этой внутренней близости, цѣловатъ. Какъ находящее свое удовлетвореніе въ самой близости любящихъ, *φιλείν* включаетъ въ себя моментъ довольства, само-насыщенности; по обьясненію древнихъ



лексикографовъ, φιλεῖν значитъ «ἀρχεῖσθαι τινι, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν, — бытъ удовлетвореннымъ чѣмъ, ничего болѣе не искать». Но, съ другой стороны, какъ чувство естественнo-развивающееся, φιλεῖν не имѣетъ никакого моральнаго или, точнѣе, моралистическаго оттѣнка.—Φιλία, φιλότης означаетъ дружественное отношеніе, нѣжное выраженіе любви, которое относится ко внутреннему расположенію любящихъ. Въ частности, φίλημα—поцѣлуй.

3<sup>0</sup>,—στέργειν означаетъ не страстную любовь или склонность къ лицу или вещи, не позывъ къ объекту, опредѣляющему наше стремленіе, а спокойное и непрерывное чувство въ глубинѣ любящаго, такъ что, въ силу этого чувства, любящій признаетъ объектъ любви близко-принадлежащимъ ему, тѣсно съ нимъ связаннымъ и въ этомъ признаніи обрѣтаетъ душевный миръ; στέργειν относится къ органической, родовой связи, нерасторгаемой, въ силу этой прирожденности, даже зломъ. Такова нѣжная, спокойная и увѣренная любовь родителей къ дѣтямъ, мужа къ женѣ, гражданина къ отечеству. Соотвѣтственное со στέργειν значеніе имѣетъ и производное στοργή.

4<sup>0</sup>,—ἀγαπᾶν указываетъ на любовь разсудочную, основывающуюся на оцѣнкѣ любимаго и потому не страстную, не горячую и не нѣжную. Относительно этой любви мы можемъ дать себѣ отчетъ въ разсудкѣ, потому что въ ἀγαπᾶν менѣе ощущеній, привычекъ или непосредственной склонности, нежели убѣжденій. Въ общемъ слово-употребленіи глаголовъ любви, ἀγαπᾶν есть реченіе наислабѣйшее и ближе всего подходящее къ нашему цѣнитъ, уважать. И, чѣмъ болѣе получаетъ мѣста разсудокъ, тѣмъ болѣе слабнетъ сторона чувства. Тогда ἀγαπᾶν можетъ значитъ даже «цѣнитъ правильно, не переоцѣниватъ». Такъ какъ оцѣнка есть сравненіе, выборъ, то ἀγαπᾶν включаетъ въ себя понятіе свободнаго, избирающаго направленія воли.—Было бы интересно уяснить этимонъ разбираемаго слова; но, къ сожалѣнію, главшіеся опыты корнесловія ἀγαπάω не дали никакихъ рѣшительныхъ или даже сколько-нибудь устойчивыхъ выводовъ. По Шенкелю, ἀγαπάω связано съ



ἄγαμαι—изумляюсѣ, восхищаюсѣ и, бѣтѣ можетѣ, сѣ ἄγῃ—изумленіе, удивленіе, ἄγανός—достойный удивленія, благородный, ἀγάλλω—прославляю, украшаю, γαίω—горжусѣ, радуюсѣ, γάνυμαι—радуюсѣ, веселюсѣ и сѣ латинскими gaude, gaudium, gaudere<sup>720</sup>. Если—дѣйствительно такѣ, то ἀγαπᾶν, очевидно, означаетѣ «имѣтѣ свою радость въ чемѣ-нибудь»<sup>721</sup>. Но естѣ и инья объясненія. По Преллѣвицу ἀγαπᾶν—изѣ ἄγα (или ἄγαν), т. е. «всѣма», «оченѣ», и изѣ ῥα, входящаго въ παύμαι—беру, приобретаю, такѣ что ἀγαπᾶν—«всѣма брать, sehr nehmen»<sup>721</sup> въ смыслѣ—охотно, жадно.—Однако, эта гипотеза Преллѣвица отвергнута въ галльнѣйшихъ изслѣдованіяхъ Бругманна, Фикка и Лагеркранца. Подводя итоги, авторѣ новѣйшаго этимологическаго словаря Эм. Буазакѣ заявляетѣ, что этимологія ἀγαπάω,—«obscure, темна»<sup>722</sup>.

Производныя отѣ ἀγαπάω: ἀγάπῃς—любовѣ вообще, безѣ отношенія къ чувственности или сердечности, и ἀγάπημα—любимый предметѣ.

Соотношеніе четырехъ глаголовъ любви таково: глаголѣ ἀγαπᾶν во многомѣ сходствуемѣ сѣ φιλεῖν, но, какѣ относящійся къ разсудочно-моральной сторонѣ душевной жизни, онѣ не включаетѣ въ себя идеи обѣ охотномѣ, непосредственно изѣ сердца ищущемѣ дѣйствіи, которое выявляло бы внутреннюю склонность; ἀγαπᾶν лишено усвоенныхъ φιλεῖν отглагольныхъ «дѣлатѣ охотно», «лобызатѣ» (поцѣлуй и естѣ одно изѣ такихъ «охотныхъ», непосредственныхъ выраженій чувства), обвѣкнутѣ дѣлатѣ. Эта разница между φιλεῖν и ἀγαπᾶν у Аристотеля<sup>723</sup> характеризуется слѣдующимѣ сопоставленіемѣ обоихъ глаголовъ: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδὺ (οὐδεὶς γὰρ φίλῳ μὴ χαίρων οἶνῳ) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ ζισθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν, т. е.: «и другѣ—изѣ числа пріятнаго,—говоритѣ Аристотелѣ—: любитѣ вѣдѣ пріятно (всякій вѣдѣ любителѣ вина наслаждается имѣ) и бѣтѣ любимымѣ—тоже пріятно; ибо и здѣсь—представленіе о наличности у него [у любимаго]



блага, котораго желаютъ всѣ знающіе; бѣтѣ же любимымъ —φιλείσθαι— значитъ бѣтѣ цѣнимымъ —ἀγαπάσθαι— самому чрезъ себя», т. е. бѣтѣ цѣнимымъ не по какимъ-нибудь внѣшнимъ для самого любимаго причинамъ, а именно изъ-за него самого <sup>724</sup>.

Такимъ образомъ, φιλείν есть склонность, соединенная съ самимъ любимымъ лицомъ и вызванная близкою 'совмѣстною жизнью и единствомъ во многихъ вещахъ; ἀγαπᾶν же не есть склонность, соединенная съ самимъ лицомъ, а скорѣе—съ его признаками, съ его свойствами, и потому—склонность нѣсколько безличная, абстрактная. Поэтому-то φιλείσθαι можетъ бѣтѣ объяснено чрезъ ἀγαπάσθαι посредствомъ прибавки αὐτὸν δι' ἑαυτόν. 'Αγαπῶν имѣетъ въ виду свойства лица; φιλῶν—самого его. Первый даетъ себѣ отчетъ въ своей склонности, рассчитываетъ и взвѣшиваетъ; у второго же она раскрывается непосредственно, любезна ему. Поэтому ἀγαπᾶν окрашивается морально, а φιλείν не принимаетъ никакой моральной окраски: φιλείν вѣдѣ означаетъ любовь естественной склонности, первоначально не свободную любовь, атарге, а ἀγαπᾶν—любовь, какъ направленіе воли, опредѣляемой разсудкомъ, свободную любовь, diligere (въ особенности э т о т ѣ послѣдній моментъ ярко выразился въ Библейскомъ словоупотребленіи) и потому ἀγαπᾶν, προικεῖσθαι, διώκειν употребляются Аристотелемъ синонимично <sup>725</sup>.

Что касается до отношенія φιλείν къ ἐράν, то они тоже во многомъ сходственны по содержанію, но только ἐράν относится къ аффективной, чувственной и патологической сторонѣ любви, а φιλείν—ко внутренней проникновенности и близости.

Наконецъ, στήν обозначаетъ не вспыхнувшую страсть, ἐρως <sup>726</sup>, и не возникшую личную склонность къ человеку, φιλία, и не теплую оцѣнку его качествъ, ἀγάπη,—однимъ словомъ, не чувство возникающее у человека, какъ облівой личности, а отъ природы присущія человеку, какъ члену рода, приверженность, нѣжность и обходительность въ отношеніи лицъ, съ которыми су-



ществуютъ бытовья, корневья, по д-личныя связи: *оторүһ* естѣ чувство, по преимуществу, роговое, тогда какъ прочія, т. е. *έρως*, *φιλία*, *ἀγάπη*—личныя.

Подводя итогъ, въ *φιλεῖν* можно отмѣтитъ слѣдующія чертъ:

1°,—непосредственность происхожденія, основаннаго на личномъ соприкосновеніи, но не обусловленнаго однѣми лишь органическими связями,—естественность.

2°,—проникновенность въ самого человѣка, а не только оцѣнка его качествъ.

3°,—тихий, задушевный, нерасудочный характеръ чувства, но въ то же время и не страстный, не импульсивный, не безудержной, не слѣпой и не бурный.

4°,—близость и, при томъ, личная, нутряная.

Итакъ, греческій языкъ различаетъ четыре направленія въ любви: стремительный, порывистый *έρως* или любовь ощущенія, страсть; нѣжную, органическую *оторүһ* или любовь роговую, привязанность; суховатую, расудочную *ἀγάπη* или любовь оцѣнки, уваженіе; задушевную, искреннюю *φιλία* или любовь внутренняго признанія, личного прозрѣнія, пріязнь. Въ сущности, ни одно изъ этихъ словъ не выражаетъ той любви дружбы, о которой идетъ рѣчь въ настоящемъ писмѣ,—любви совмѣщающей въ себѣ моменты *φιλία*, *έρως* и *ἀγάπη*, что отчасти и пытались выразить древніе сложнымъ словомъ *φιλοφροσύνη*. Но, во всякомъ случаѣ, изъ всѣхъ словъ ближе всего подходитъ сюда *φιλεῖν* съ производными. Въ виду этого выяснимъ нѣсколько этимонъ и слово-употребленіе *φίλος*, сравнительно съ синонимичными словами той же основы.

*Φίλος* происходитъ отъ мѣстоименнаго корня *ΣFE* (—звучащаго въ русскомъ «свой»—), дающаго начало четыремъ синонимамъ:

- |                                    |               |
|------------------------------------|---------------|
| 1°,— <i>φείτης</i> или <i>ἔτης</i> | } <i>√ΣFE</i> |
| 2°,— <i>ἐταῖρος</i>                |               |
| 3°,— <i>φίλος</i>                  |               |
| 4°,— <i>ἴδιος</i>                  |               |



Слѣдовательно, по основѣ, φ-ι-λ-ο-ς означаетъ «своего» человѣка, человѣка близкаго. Но вѣдѣ и прочія производныя отъ основы ΣΦΕ означаютъ «своего». Какой же отглагольный дифференцируетъ φίλος отъ каждаго изъ нихъ?

1°, —гомеровское *ῥέται*—это тѣ лица, съ которыми часто встрѣчаются, имѣютъ обычно тѣсное обхожденіе. Можно было бы передать *ῥέται* собирательнымъ «знатѣ», обозначающимъ кругъ знакомства, пріятелей, вообще всѣхъ извѣстныхъ, знакомыхъ лицъ и употребляющимся въ воронежскомъ нарѣчьи<sup>727</sup>; это—то же, что и древнее церковно-славянское «знаемые»,—какъ наримѣръ въ Пс 87 19: «удáлилъ еси отъ мене друга и искренняго и знаемыхъ моихъ отъ страстей».

2°, —*ἑταῖροι* у Гомера означаетъ союзниковъ,—тѣхъ, которые имѣютъ общее предпріятіе; поэтому уже Аристархъ объяснилъ *ἑταῖροι* чрезъ *συνεργοί*—со-работники. \**Ετης*—болѣе древняя форма того же слова *ἑταῖρος*, но не ограниченная въ своемъ содержаніи посредствомъ какого-либо суффикса. \**Εταιρία* и *ἑταιρεία*—союзничество.

Равнозначущее съ *ἑταῖρος* старинное русское *товаръ* т. е. товарищъ, равно какъ и ласкательныя формы этого слова *товарищъ*, *товаришъ*, *товарушъ* происходитъ, по объясненію Ст. Микуцкаго<sup>728</sup>, отъ *√ va g*—крѣтъ, закрѣваетъ—и означаетъ, собственно, *защита*, *защитникъ*. Русское старинное *товаръ*, *товари*, т. е. лагерь, воинскій станъ, значитъ, собственно, *защита*. Подобно тому и мадѣарское *vág*—крѣпостъ, укрѣпленіе означаетъ, собственно, *защита*. Что же до частицы «то»,—она есть указательное мѣстоименіе, звучащее въ: русскомъ *то-пыритѣся* (ср. *пыритѣся*); литовскомъ *toligu*s (ср. *ligu*s)—равный, ровный; польскомъ *тоядъ* (*tojad*, ср. *ядъ*)—ядовитое растеніе; чешскомъ *rozto milu* (*roz to milu*)—весьма милый. Это «то», по всей вѣроятности, тождественно съ членомъ-опредѣлителемъ, употребляемымъ въ болгарскомъ языкѣ и доселѣ хранящимся въ нѣкоторыхъ сѣверныхъ нарѣчьяхъ языка русскаго,—особенно въ *костромскомъ*.

3°, —*φίλος*—другъ,—тотъ, съ которымъ мы связаны связью взаимной любви; *φιλία*—дружба. Соотношеніе *φίλος* съ *ἑταῖρος* таково: въ отношеніи къ *φίλος* бывають всегда



хорошо настроены, ибо, за отсутствіемъ этого хорошаго настроенія, φίλος перестаетъ быть для насъ таковымъ; напротивъ, ἑταῖροι — грузья случая, — грузья, какъ такіе, съ которыми лишь преслѣдуютъ сообща предпринятую общую задачу. Слѣдовательно, если φίλος и ἑταῖρος противопологаются другъ другу, то первое слово означаетъ тѣсно и внутренне привязаннаго посредствомъ любви, а второе — только лишь товарища; и даже: ἑταῖρος иногда означаетъ лишь политическаго со-партийнаго союзника. ἑταῖροι связаны временною, случайною и внѣшнею связью, а φίλοι — неразрывною (—по крайней мѣрѣ она должна быть такою—), внутренне-необходимою и духовною. Въ этомъ смыслѣ правильно равенство:

$$\text{φίλος} = \text{πιστός ἑταῖρος},$$

другъ — вѣрный товарищъ, вѣрный до конца и во всемъ; поэтому περᾶν φιλῶν — испытывающій грузей есть знакъ недовѣрія и недостатка дружбы.

Объ этомъ различіи ἑταῖρος и φίλος говорили уже древніе грамматикі. Такъ, по Аммонію, «ἑταῖρος и φίλος — различны. Фίλος вѣдъ есть и ἑταῖρος; ἑταῖρος — не совсѣмъ φίλος. Поэтому и о вѣтрѣ говоритъ Гомеръ (Од. 11, 7): «Надувающаго паруса подлиннаго товарища», и иначе: φίλος обыкновенно называются всѣ соблюдающіе относительно другъ друга обязанности τῆς φιλίας; ἑταῖροι же — вообще находящіеся въ сожителствѣ и въ со-работничествѣ — ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ».

4<sup>о</sup>, — Наконецъ, слово ἴδιος означаетъ «свой собственный», въ противоположность тому, что намъ обще со многими, т. е. κοινός, δημόσιος и т. п.; ἴδιος есть своеобразность, т. е. лицо или вещь въ противоположеніи ихъ къ другимъ, имѣющимъ свою особую природу.

Таково естественное, человѣческое значеніе глаголовъ любви и ихъ производныхъ. Но Св. Писаніе, воспринявъ нѣкоторые изъ нихъ, придало имъ въ своемъ словоупотребленіи новое содержаніе, одухотворило ихъ и насы-



тило идеею богатной, божественной любви, при чемъ внутренняя энергія слова стала обратно-пропорціональною той человѣческой энергіи, которая связывалась со словомъ въ языкѣ классическомъ <sup>729</sup>.

Слова *ἐρᾶν*, *ἔρω* почти исключены изъ книгъ Ветхаго Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены въ книги Новаго Завета. Нужно однако замѣтить, что и терминъ *ἔρω*, *ἐρᾶν* нашли себѣ мѣсто въ писаніяхъ подвижническихъ. Отцы-мистики, какъ-то Григорій Нисскій, Николай Кавасила, Симеонъ Новый Богословъ и другіе <sup>730</sup> пользуются этими терминами для обозначенія высшей любви къ Богу; напомнимъ въ частности, что у Симеона Новаго Богослова цѣлое обширное сочиненіе о любви къ Богу даже названіемъ имѣетъ \**Ερωτες*, т. е. «Эросы».—*φιλεῖν* въ Священномъ Писаніи одухотворилось и стало выражать христіанскія отношенія любви, опирающіяся на личную склонность и личное общеніе.—И, наконецъ, безцвѣтное и сухое *ἀγαπᾶν* наполнилось духовною жизнью, а въ ново-образованномъ, нарочито-библейскомъ *ἀγαπή* стало выражать проникновенную, вселенскую любовь,—любь высшей духовной свободы.—Въ нѣкоторыхъ случаяхъ *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν* почти взаимозамѣнимы; въ другихъ же—они дифференцируются. Такъ, гдѣ дѣло идетъ о заповѣди любви къ Богу и къ ближнимъ, тамъ всегда говорится *ἀγαπᾶν*; и о любви къ врагамъ стоитъ только *ἀγαπᾶν*, но никогда—*φιλεῖν*. Напротивъ, объ интимно-личной любви Господа къ Лазарю (Іо 11:3, 5, 36), равно какъ и объ отношеніяхъ Его къ Любимому Ученику (Іо 20 21, ср. 13 23, 19 26, 21 7) говорится попеременно *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν*.

Слово-употребленіе *ἀγαπᾶν* въ ново-заветномъ языкѣ представляется вкратцѣ слѣдующимъ образомъ:

а) *ἀγαπᾶν* ставится повсюду тамъ, гдѣ дѣло идетъ о направленіи воли (Мѡ 5 41, 41, 1 9 и др.), а также—, гдѣ склонность покоится на рѣшеніи воли, на выборѣ объекта любви (Евр 1 9; 2 Кор 9 7; 1 Пет 3 15; Іо 13 19; Іо 12 43; Іо 21 15-17; Лк 6 32). Чтобы хотѣ что-нибудь понятъ изъ бесѣды Господа съ Петромъ (Іо 21 15-17), столь рѣшаю-



щей,—по мнѣнію католиковъ—, для обоснованія ихъ притязаній, необходимо считатъся съ разницею значеній того или другого глагола любви. Воскресшій Господь Своимъ дву-кратнымъ вопросомъ указываеъ Петру, что онъ нарушилъ дружескую любовь —φιλία— къ Господу и что теперь можно спрашивать съ него лишь обще-человѣческой любви, лишь той любви, которую всякій ученикъ Христовъ необходимо оказываеъ всякому, даже своему врагу; въ этомъ-то смѣслѣ Господь и спрашиваетъ: ἀγαπᾷς με;». Смѣслъ вопроса очевиденъ; но, чтобы выразитъ его по русски, требуется распространеніе текста, хотя бы такое: «Когда-то ты считался Моимъ другомъ. Теперь, послѣ твоего отреченія отъ Меня, даже и говоритъ о дружеской любви не стоить. Но есть другая любовь, которую должно питать ко всѣмъ людямъ. Имѣешь ли ты ко Мнѣ, по крайней мѣрѣ, такую любовь?». Но Петръ даже слышатъ не хочетъ такого вопроса и твердитъ о подлинности своей личной, дружеской любви: «Φίλω σε—я другъ Тебѣ». Вотъ почему онъ «опечалился», когда, несмотря на это дву-кратное завѣреніе въ его φιλία къ Господу, Послѣдній согласился лишь говоритъ о такой любви, и только теперь, при третьемъ вопрошаніи, сказалъ ему, скорѣе всего, тономъ укора и недовѣрія: «Φίλεῖς με;—ты другъ мнѣ?». Сперва Господь вовсе не говорилъ о дружбѣ, и Петръ относился къ его вопросу спокойно. Въ Своей обще-человѣческой любви къ Господу онъ былъ настолько увѣренъ, что сомнѣніе въ ней его не задѣвало, и онъ даже не считалъ нужнымъ отвѣчать на тайный, безмѣрно-деликатный упрекъ, сквозившій въ этихъ словахъ,—на фигуру умолчанія. Быть можетъ, онъ даже не понималъ или не хотѣлъ понимать Господа въ такомъ смѣслѣ. Такъ было дважды. Тогда Господь раскрываетъ Свою тайную мысль и прямо спрашиваетъ о любви дружеской. Это-то и огорчило Апостола; «онъ возскорбѣлъ, что,—на третій разъ—, Іисусъ спросилъ его: «Ты другъ Мнѣ?»» (Іо 21 17). Такъ и улавливаетъ ухо въ прерывающемся его отвѣтѣ слезы: «Господи! все Ты



знаешь, Ты знаешь, что я—другъ Тебѣ—οὐ γινώσκεις ὅτι φίλῳ σε» (Іо 21 17<sub>6</sub>).—Имѣя въ виду нетождественность словъ ἀγαπᾶν и φιλεῖν, едва ли можно понимать всю эту бесѣду какъ возстановленіе Петра въ его апостольскомъ достоинствѣ. Трудно допустить подобный смыслъ уже потому, что Петрѣ поступилъ нисколько не хуже (—если только не лучше—) въ отношеніи своего Учителя, нежели остальные апостолы и, значитъ, если Петрѣ потерялъ свое апостолство, то, не менѣе его,—и всѣ прочіе. Ни откуда не видно и того, чтобы онѣ, въ качествѣ отступника, былъ отлученъ отъ общенія съ «двѣнадцатію»; напротивъ, ни онѣ на себѣ, ни другіе на немъ не видятъ какой-либо чрезвычайной вины. Но въ чемъ, дѣйствительно, нуждался Петрѣ,—такъ это въ возстановленіи дружескихъ, личныхъ отношеній къ Господу. Въсѣ Петрѣ не отрекся отъ Іисуса, какъ отъ Сына Божія, не сказалъ, что отказывается отъ вѣры въ Него, какъ Мессію (—да этого съ него и не спрашивали—). Нѣтъ, но онѣ оскорбилъ Господа, какъ другъ своего друга, и потому нуждался въ новомъ завѣтѣ дружбы.—Короче говоря, разбираемое мѣсто вовсе не говоритъ о церковно-домостроительныхъ событіяхъ,—будемъ ли мы разумѣть ихъ какъ возстановленіе Петра въ апостолство, или какъ дарованіе ему чрезвычайныхъ полномочій—, а касается исключительно личной судьбы и жизни Апостола. Оно наизгательное, но не догматично, такъ что напрасно подчеркиваютъ его католики. Только что сказаннымъ объясняется, почему Евангелистѣ счелъ возможнымъ вынести 21-ую главу за общую раму изложенія: очевидно, онѣ не видѣлъ въ ней чего-то непреложно-важнаго, а этого не могло бы быть при католическомъ ея пониманіи.

б) ἀγαπᾶν употребляется тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто избраніе и, какъ отрицательное избраніе, не-принятіе въ расчетъ,—eligere и negligere (Мѣ 6 21, Лк 16 13, Рм 9 13). Такъ, ὁ υἱός μου ἀγαπητός (Лк 9 35, ср. Мѣ 12 13) имѣетъ параллелью Ис 42 1, при чемъ это мѣсто у LXX-ши передано чрезъ ὁ ἐχλεκτός μου.



в) *ἀγαπή* употребляется и тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о свободной—не органической—жалости (Лк 7 5, 1 Тес 1 4 и др.).

г) наконецъ, *ἀγαπή* относится къ исторически-явленному отношенію христіанъ другъ къ другу.

Что же касается до *ἀγάπη*,—слова, какъ сказано, вполне чуждаго внѣ-библейскому, древнему свѣтскому языку<sup>731</sup>, то оно означаетъ такую любовь, которая чрезъ рѣшеніе воли избираетъ себѣ свой объектъ (*dilectio*), такъ что дѣлается само-отрицающимъ и сострагательнымъ отгнаніемъ себя для и ради него. Таковая, жертвенная любовь на свѣтской почвѣ извѣстна лишь какъ порывъ, какъ нездѣшное дуновеніе, но не какъ опредѣленіе жизненной дѣятельности. Этимъ-то библейская *ἀγάπη* являетъ себя съ чертами не человѣческими и условными, а божескими и абсолютными.

Четверица словъ любви—это одна изъ великихъ драгоценностей сокровищницы эллинскаго языка, и едва ли можно однимъ взглядомъ охватить весь кругъ преимуществъ, доставляемыхъ жизне-пониманію, этимъ совершеннымъ орудіемъ. Другіе языки не могутъ похвалиться даже подобнымъ чѣмъ-нибудь въ области идеи любви; отсюда—безконечныя и бесполезныя пренія и тренія, отсюда же—потребность выдумать хотя бы суррогатъ эллинской четверицы, т. е. при помощи нѣсколькихъ словъ создать терминъ равно-сильный греческому одному слову.

Такіе сложные терминъ предлагаетъ Арнольдъ Гейлигъ въ своей «Этикѣ», вышедшей въ 1665 году<sup>732</sup>. Онъ, именно, устанавливаетъ слѣдующіе четыре вида любви:

*Amor affectionis*—любовь чувства,  
*Amor benevolentiae*—любовь благожеланія,  
*Amor concupiscentiae*—любовь влеченія,  
*Amor obedientiae*—любовь уваженія.



Въ сравненіи съ греческими словами любви соотношеніе было бы приблизительно таково, что нужно было бы приравнять:

amor affectionis и *φιλία*,  
amor benevolentiae и *ἀγάπη*,  
amor concupiscentiae и *ἔρως*,  
amor obedientiae и *στοργή*.

Надо упомянуть, при этомъ, что Гейлинксъ признаетъ еще формальную возможность пятого вида любви, которую онъ называетъ amor spiritualis и которую онъ характеризуетъ какъ пассивную любовь безплотнаго существа,—какъ любовную страсть чистаго духа. Но эту отвлеченную любовь онъ почти не признаетъ за величину реальную, почему, вѣроятно, и не вводитъ ее въ окончательную классификацію видовъ любви. Что же касается до насъ, то мы готовы признать, что, быть можетъ, и есть особая любовь, свойственная безтѣлесной, «астральной»,—но не духовной отъ того—, организаціи, и что она, быть можетъ, находитъ свое осуществленіе въ явленіяхъ медіумическаго экстаза у спиритовъ, хлыстовъ, нѣкоторыхъ мистиковъ и т. д.. Но это состояніе слишкомъ мало обслѣдовано и непосредственно намъ не нужно:—позволю себѣ оставить его безъ разсмотрѣнія<sup>733</sup>.

Дадимъ схему, суммарно представляющую возрѣнія Гейлинкса на любовь; замѣтимъ при этомъ, что нѣкоторыя легкія противорѣчія этой таблички объясняются дву-кратной обработкой его «Этики»: сама «Этика» относится къ 1665-му году, а «Примѣчанія» къ ней—къ 1675-му.



## AMOR DILECTIONIS

*est quaecvis humana mente suavis;*

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

### Любовь чувства

— всякая сладость въ человеческой душѣ; не сама добродѣтель, но нѣкоторая побочная награда добродѣтели, которая часто какъ слѣдуетъ за добродѣтелью, такъ и покидаетъ ее.

(Ни та, ни другая не является добродѣтелью; добродѣтель безъ второй хотя добродѣтели, но первѣе, чѣмъ

## AMOR SENSIBILIS seu CORPORALIS,

*qui est AMOR PASSIO aut*

AMOR AFFECTIONIS—

любовь чувственная или плотская, которая есть любовь-страсть или любовь влеченія. Поскольку человеческая душа соединена съ тѣломъ, эта любовь-страсть (т. е. страгательная любовь) есть «всецѣлостная, единая и единственная сладость ея»; различныя имена ея: Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum; что есть сладкаго въ Desiderium, въ Spes, въ Fiducia—это страгательная любовь. Она—ни плоха, ни хороша, но—вещь безразличная (*res indifferens*), «*indifferens*». Иногда она порождается любовью дѣйствія (*amor affectionis*); это бываетъ часто при упражненіи въ добродѣтели.

## AMOR SPIRITUALIS,

*qui est approbatio quaedam—*

любовь отвлеченная, которая есть нѣкоторое одобреніе.

Здѣсь выступаетъ на первый планъ то одобреніе, которымъ мы одобряемъ свои собственныя дѣйствія вслѣдствіе того, что они согласны съ разумомъ или верховнымъ правиломъ (*suprema regula*). Но эта отвлеченная любовь (*amor spiritualis*) людьми «ставится почти ни во что—*pro nihilo fere ducitur*; въгдѣ люди привержены своей чувственности—*addicti sunt suis sensibus*».



О R

гая <sup>тѣ</sup> не соста-  
ли; сѣ - и безѣ пер-  
мо жемѣ бытъ;  
и не можетѣ бытъ  
эта послѣдняя  
amor effectio-  
nis).

## AMOR EFFECTIONIS

*est quodvis firmum propositum;*

et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectio-  
nis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligen-  
dum est.

### Любовѣ дѣйствія

— всякое твердое намѣреніе; и не только твердое намѣ-  
реніе дѣлаетъ то, что сдѣлаетъ разумѣ признаетъ долж-  
нымѣ, относится къ любви дѣйствія, но вообще подѣ  
этимъ терминомѣ должно разумѣтъ всякое твердое на-  
мѣреніе дѣлаетъ что-нибудь, — даже несправедливость или  
отмщеніе.

= amor respectu finis-cui—любовѣ цѣлестремительная.

Часто ее порождаетъ amor affectionis, но это относится  
къ необузданности (intemperantia).

## AMOR OBEDIEN- TIAE

— любовѣ уваженія.  
Эта любовѣ и «соста-  
вляетъ добродѣ-  
тель». Что же та-  
кое добродѣтель? —  
Virtus est propositum  
faciendi quod jubet Ra-  
tio. Добродѣтель есть  
намѣреніе дѣлаетъ то,  
что велитъ разумѣ.  
Поэтому, добродѣ-  
тельная любовѣ есть  
Amor quiddam, qui nem-  
pe firmum propositum  
faciendi quod Recta Ra-  
tio faciendum esse de-  
creverit — такая лю-  
бовѣ, которая выска-  
зала твердое намѣре-  
ніе дѣлаетъ то, что  
считаетъ должнымѣ  
дѣлаетъ правый ра-  
зумѣ.

## AMOR BENEVOLEN- TIAE

aut *benefacientiae*—  
любовѣ благожеланія  
или благодѣянія. (Во-  
обще къ добродѣте-  
ли не относится; въ  
отношеніи же къ Бо-  
гу не можетъ не бытъ  
позорной и преступ-  
ной, ибо при налич-  
ности ея мы стави-  
ли бы себя выше Бо-  
га и хотѣли бы бытъ  
болѣе достойными,  
чѣмъ Онѣ).

## AMOR CONCURPIS- CENTIAE

—любовѣ вожделѣнія,  
влеченія. (Тѣмѣ ме-  
нѣе относится къ  
добродѣтели).



Двои́нымъ скрѣпомъ обѣдиняется и сдерживается религіозное общество. Во первыхъ, это—личная связъ, игущая отъ человѣка къ человѣку и опирающаяся на ощущение сверх-эмпирической реальности другъ друга у членовъ общества, какъ само-бытнѣхъ единицъ, какъ монахъ. Во вторыхъ, этимъ скрѣпомъ бываетъ воспріятіе другъ друга въ свѣтѣ идеи о цѣломъ обществѣ, и тогда уже не единичная личность, сама по себѣ, а все общество, проектируемое на личность, является объектомъ любви. Для античнаго общества такими двумя скрѣпами были *ἔρως*, какъ сила личная, и *στοργή*, какъ начало родовое; именно въ нихъ лежалъ метафизическій устой общественнаго бытія. Напротивъ, естественною почвою для христіанскаго общества, какъ такого, стали *φιλία*, въ области личной, и *ἀγάπη*,—въ общественной. Та и другая сила одухотворяется и претворяется, насыщаемая благодатью, такчто даже бракъ, э́томъ нарочитѣй пріемникъ для *στοργή*, и древняя дружба, гдѣ преимущественно являлся *ἔρως*, въ христіанствѣ окрасились въ цвѣтѣ одухотворенныхъ *ἀγάπη* и *φιλία*.

Стѣбитъ прочитатъ непосредственно одинъ за другимъ три діалога, подъ однимъ и тѣмъ же заглавіемъ «Пиръ»,—Ксенофонта, Платона и св. Меѳодія Олимпійскаго<sup>785</sup>—, чтобы это облагороженіе и одухотвореніе понятій любви выступило съ удивительной пластичностью. И такое сопоставленіе тѣмъ нагляднѣе, что всѣ три діалога написаны по одной литературной схемѣ и каждый послѣдующій является сознательнымъ подѣемомъ надъ предыдущимъ. Можно сказать, что всѣ три діалога—этажи одного дома, построенные на разныхъ высотахъ, но имѣющіе приблизительно тождественное расположеніе комнатъ. И, въ то время какъ въ діалогѣ Ксенофонта разсматривается жизнь животная, въ діалогѣ Платона—жизнь человѣческая, а у св. Меѳодія—жизнь ангельская. Такъ, сохраняя тотъ типъ организаціи, который присущъ человѣку, то соотношеніе силъ и способностей, которое заложено въ его природѣ, человѣкъ подымается выше и



выше, «къ почести вышняго званія» и одухотворяетъ всѣ жизнедѣятельности своего существа.

Агапическая сторона христіанскаго общества,—находя себѣ воплощеніе въ перво-христіанской еkkлесіи<sup>736</sup>, въ приходѣ, въ киновіи (κοινο-βία=обще-житіе) монашеской—, своимъ высшимъ выраженіемъ имѣетъ вечера любви или агапы<sup>737</sup>, завершающіяся явно-мистическимъ, даже мистеріальнымъ, со-вкушеніемъ Пречистаго Тѣла и Честной Крови. Въ этомъ цвѣтѣ еkkлезіальной жизни—источникъ, питающій и всю прочую жизне-дѣятельность еkkлесіи, начиная отъ кажда-дневнаго мученичества взаимнаго ношенія тягостей и до кровавого исповѣдничества включительно. Такова, говорю, агапическая сторона жизни. Филическая же — воплощается въ отношеніяхъ дружбы, расцвѣтѣ свой находящихся въ сакраментальномъ брато-твореніи и со-вкушеніи св. Евхаристіи и питающихся этимъ вкушеніемъ для со-подвижничества, со-терпѣнія и со-мученичества.

Обѣ стороны церковной жизни, т. е. сторона агапическая и сторона филическая, братство и дружество, во многомъ протекаютъ параллельно другъ другу; можно было бы указать рядъ такихъ формъ и схемъ, которыя одинаково относятся, какъ къ той, такъ и къ другой области. Основываясь на этимології, правда мало вѣроятной, можно сказать, что братъ—братель бремени жизненнаго<sup>738</sup>, тотъ, кто беретъ на себя крестъ другого. Таково или нѣтъ происхожденіе слова братъ, во всякомъ случаѣ, по существу, братъ есть братель бремени. Но таковъ же именно и другъ. А, съ другой стороны, если другъ—другое Я, то развѣ нельзя сказать того же и о братѣ. Въ точкахъ высшей много-значительности, на вершинахъ своихъ, обѣ струи, братство и дружество, стремятся даже совсѣмъ слиться; это и понятно, ибо пріобщеніе ко Христу чрезъ таинство св. Евхаристіи есть источникъ всякой духовности. Но, тѣмъ не менѣе, онъ несводимъ другъ на друга; каждая по своему необходима въ церковной экономіи, подобно тому и въ свя-



зи съ тѣмъ, какъ каждое по своему необходимъ и личное творчество и непрерывность преданія: сочетаніе ихъ даетъ дву-единство, но не смѣшеніе, не отождествленіе. Для христіанина всякій человѣкъ—ближній, но вовсе не всякій—другъ. И врагъ, и ненавистникъ, и клеветникъ — все же ближній, но даже и любящій—не всегда другъ, ибо отношенія дружбы глубоко индивидуальны и исключительны. Такъ, даже Господь Іисусъ Христосъ называетъ апостоловъ своими «друзьями» лишь предъ разставаніемъ съ ними, совѣмъ на порогъ своей крестной муки и смерти (Іо 15 15). Слѣдовательно, наличность братьевъ, какъ бы любимы они ни были, не устраняетъ еще необходимости друга, и—наоборотъ. Напротивъ, потребность въ другѣ—еще жгучѣе отъ наличности братьевъ, а данность друга включаетъ въ себя необходимость братьевъ. 'Αγάπη и φιλία только при недостаточной силѣ своей могутъ казаться почти однимъ и тѣмъ же, подобно тому какъ лишь нечистый бракъ «похожъ» на, — нечистое!—, дѣвство, а въ предѣлѣ своемъ есть антиномически-сопряженная пара къ предѣлу дѣвства. Но, чѣмъ ярче и красочнѣе «раскрывшійся цвѣтокъ души», тѣмъ очевиднѣе, тѣмъ безспорнѣе антиномичность двухъ сторонъ любви, ихъ двойственная сопряженность. Чтобы жить въ средѣ братій, надо имѣть Друга, хотя бы далекаго; чтобы имѣть Друга, надо жить въ средѣ братій, по крайней мѣрѣ бытъ съ ними духомъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы ко всѣмъ относиться, какъ къ самому себѣ, надо хотѣ въ одномъ видѣть себя, осязатъ самого себя, необходимо воспринимать въ этомъ одномъ уже осуществленную,—хотя бы и частично—, побѣду надъ самою собою. Такимъ однимъ и является Другъ, агапическая любовь къ которому есть слѣдствіе филической любви къ нему. Но, съ другой стороны, чтобы филическая любовь къ Другу не выродилась въ своеобразное себя-любіе, чтобы Другъ не сталъ просто условіемъ уютной жизни, чтобы дружба имѣла глубину, необходимо проявленіе во-внѣ и раскрытіе снаружи тѣхъ силъ, которыя даются дружбою, т. е. необхо-



дима аганическая любовь къ братьямъ. *Φιλία* въ обще-церковной экономіи (гдѣ личности—«три мѣры муки», а Церковь—«женщина») естъ «закваска», *ἀγάπη* же—предохраняющая отъ разложенія «солъ» человѣческихъ отношеній: безъ первой нѣтъ броженія, творчества церковнаго человечества, нѣтъ движенія впередъ, нѣтъ паѳоса жизни; а безъ второй—нѣтъ безгнилостности, собранности, чистоты и неповрежденности этой жизни,—нѣтъ храненія устоевъ и уставовъ, нѣтъ уклада жизни.

Въ своихъ пред-чувствіяхъ грядущаго христіанства древность выдвигала и ту, и другую сторону церковной жизни. Нѣтъ надобности, конечно, указывать примѣры. Полезнѣе отмѣтитъ двумя-тремя бѣглыми чертами, какъ послѣдующая мысль смотрѣла на дружбу (говорю: «на дружбу», ибо отношеніе ея къ братству достаточно извѣстно и не нуждается въ напоминаніяхъ<sup>739</sup>).

Открывающееся въ сознаніи друзей ихъ мистическое единство проникаетъ собою всѣ стороны жизни ихъ, озолачиваетъ и каждо-дневное. Отсюда выходитъ, что и въ области простого со-работничества, просто товарищества Другъ гдѣлается величиною бѣльшею по своей цѣнности, нежели послѣдняя того эмпирически стоить. Помощь Друга пріобрѣтаетъ таинственный и любезный сердцу оттѣнокъ; выгода отъ него гдѣлается святынею. Эмпирическое дружбы перерастаетъ себя, упирается въ небо и вырастаетъ корнями въ земныя, ниже-эмпирическія нѣдра. Можетъ быть, — да и не можетъ быть, а конечно —, въ этомъ именно лежитъ причина той настойчивости, съ которою и древніе и новыя,—и христіане, и іудеи, и язычники—восхваляли дружбу въ ея утилитарномъ, воспитательномъ и житейскомъ моментѣ.

«Двумъ лучше, чѣмъ одному, такъ какъ у нихъ естъ доброе вознагражденіе за трудъ ихъ; потому что, если они упадутъ, то одинъ подниметъ товарища своего. Но горе одному, когда упадетъ, а другого нѣтъ, который поднялъ бы его. Также, если лягутъ двое, то тепло имъ; а



одному какъ согрѣмъся? И если станетъ пересиливать кто-нибудь одного, то двое противостанутъ ему. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (Ек 49-12). Это—относительно жизненной взаимопомощи. Но далѣе: взаимнымъ треніемъ и приспособленіемъ друзья воспитываютъ другъ друга: «желѣзо остритъ желѣзо и человекъ остритъ взглядъ друга своего» (Прт Сол 27<sup>17</sup>). Самая близость друга радостна: «Мастъ и куреніе радуютъ сердце, но сладкая рѣчь друга лучше душистаго дерева» (Прт Сол 27<sup>9</sup>). Другъ—опора и покровъ въ жизни: «вѣрный другъ—крѣпкая защита; кто нашелъ его, нашелъ сокровище. Вѣрному другу нѣтъ цѣны, и нѣтъ мѣры добротѣ его. Вѣрный другъ—врачевство для жизни, и боящійся Господа найдутъ его. Боящійся Господа направляетъ дружбу свою такъ, что каковъ онъ самъ, такимъ дѣлается и другъ его» (Сир 614-17).

Чрезъ утилитарно-практическія соображенія о выгодѣ и пріятности дружбы тутъ явно сквозитъ духовная оцѣнка дружбы, и она выступаетъ еще болѣе явно и ясно, если вспомнить тѣ обязанности, которыя требуются въ отношеніи къ другу. Истинный другъ узнается лишь въ несчастіи: «другъ любитъ во всякое время и сдѣлается братомъ во время бѣдствія» (Прт Сол 17<sup>17</sup>). Должно быть вѣрнымъ другу: «Не покидай друга твоего» (Прт Сол 27<sup>10</sup>), говоритъ Премудрый, а Сынъ Сираховъ высказываетъ ту же мысль полнѣе: «Не оставляй стараго друга, ибо новѣй не можетъ сравниться съ нимъ: другъ новѣй—то же, что вино новое; когда оно сдѣлается старымъ, съ удовольствіемъ будешь пить его» (Сир 912-13). Помощь другу есть «приношеніе Господу» (Сир 1411), и потому, «прежде, нежели умрешь, дѣлай добро другу, и по силѣ твоей простирай твою руку, и давай ему. Не лишай себя добраго дѣла, и часть добраго желанія да не пройдетъ мимо тебя» (Сир 1413-14); и еще: «Не забывай друга въ душѣ твоей, и не забывай его въ имѣніи твоёмъ» (Сир 37<sup>6</sup>).

Друзья связаны тѣснѣйшимъ единствомъ: «иной другъ



болѣе привязанъ, чѣмъ братъ» (Прт Сол 18<sup>24</sup>), и поэтому дружба ни чѣмъ не можетъ быть разрушена, кромѣ какъ тѣмъ, что направлено прямо противъ самаго единства друзей, что ударяетъ въ сердце Друга, какъ Друга, — вѣроломствомъ, издѣвательствомъ надъ самою дружбою, надъ святынею ея: «Наносящій ударъ глазу вызываетъ слезы, а наносящій ударъ сердцу возбуждаетъ чувство болѣзненное. Бросающій камень въ птицъ, отгонитъ ихъ; а поносящій друга расторгнетъ дружбу. Если ты на друга извлекъ мечъ, не отчаявайся: ибо возможно возвращеніе дружбы. Если ты открылъ уста противъ друга, не бойся: ибо возможно примиреніе. Только поношеніе, гордость, обнаруженіе тайны и коварное злодѣйство могутъ отогнать всякаго друга» (Сир 22<sup>21-25</sup>); «Открывающій тайны потерялъ довѣріе, и не найдетъ друга по душѣ своей. Люби друга, и будь вѣренъ ему. А если откроешь тайны его, не гонись больше за нимъ. Ибо какъ человѣкъ убиваетъ своего друга, такъ ты убилъ дружбу ближняго. И какъ ты выпустилъ бы изъ рукъ своихъ птицу, такъ ты упустилъ друга, и не поймашь его. Не гонись за нимъ, ибо онъ далеко ушелъ, и убѣжалъ, какъ серна изъ сѣти. Рану можно перевязать, и послѣ ссоры возможно примиреніе. Но кто открылъ тайны, тотъ потерялъ надежду на примиреніе» (Сир 28<sup>16-22</sup>). И, наконецъ, другу должно принадлежать высшее довѣріе и высшее прощеніе. Услышавъ слово на друга своего, «разспроси друга твоего, можетъ быть, не сдѣлалъ онъ того; и если сдѣлалъ, то пусть впередъ не дѣлаетъ. Разспроси друга, можетъ быть, не говорилъ того; и если сказалъ, то пусть не повторитъ того. Разспроси друга, ибо часто бываетъ клевета. Не всякому слову вѣрь» (Сир 19<sup>13-16</sup>). Высшее довѣріе, какое можно оказать человѣку, это —, не смотря на худыя сужденія о немъ, не смотря на явные факты, свидѣтельствующіе противъ него, не смотря на всю дѣйствительность, говорящую противъ него, — все же вѣритъ въ него, т. е. принимаетъ на видъ лишь сужденіе его собственной совѣсти, его собственныя слова, а выс-



шее прощеніе—въ томъ, чтобы, и это принявъ, вести себя такъ, какъ если бы не было ничего, забытъ о происшедшемъ. Такое довѣріе и такое прощеніе нужно оказывать другу. Вотъ почему онъ—самое близкое къ сердцу существо; вотъ почему Библия, желая указать на внутреннюю близость Моисея къ Богу, называетъ его «другомъ Божиимъ» (Исх 32<sup>11</sup>, Іак 2<sup>23</sup>). Библия показываетъ и осуществленіе этого идеала дружбы въ живой дѣйствительности. Разумѣю трогательную до остроты дружбу Давида съ Іонафаномъ, изображенную въ словахъ не многихъ, но, быть можетъ, отъ того именно трогательныхъ до боли: «Какъ будто для меня именно написанныхъ»,—подумаетъ о нихъ каждый.

«---душа Іонафана прилѣпилася къ душѣ его (Давида), и полюбилъ его Іонафанъ, какъ свою душу.---Іонафанъ заключилъ съ Давидомъ союзъ, ибо полюбилъ его, какъ свою душу. И снялъ Іонафанъ верхнюю одежду свою, которая была на немъ, и отдалъ ее Давиду, также и прочія одежды свои и мечъ свой, и лукъ свой, и поясъ свой» (1 Цар 13<sup>1, 2, 4</sup>). «Чего желаетъ душа твоя, я сдѣлаю для тебя»,—говорилъ Іонафанъ Давиду (1 Цар 20<sup>4</sup>). «Ты принялъ раба своего въ завѣтъ Господень съ тобою; и если есть какая вина на мнѣ, то умерь и ты меня» (1 Цар 20<sup>8</sup>). «И снова Іонафанъ клялся Давиду своею любовію къ нему: ибо любилъ его, какъ свою душу» (1 Цар 20<sup>17</sup>). «Давидъ палъ лицомъ своимъ на землю, и трижды поклонился; цѣловали они другъ друга, и плакали оба вмѣстѣ, но Давидъ плакалъ болѣе» (1 Цар 20<sup>41</sup>).

Потрясающіе стонъ 87-го Псалма обрываются воплемъ,—о другѣ. Для всякихъ скорбей находятся слова, но потеря друга и близкаго—выше словъ: туть—предѣлъ скорби, туть какой-то нравственный обморокъ. Одиночество—страшное слово: «быть безъ друга» таинственнымъ образомъ соприкасается съ «быть внѣ Бога». Лишеніе друга — это родъ смерти. «Господи, Боже спасенія моего! днемъ вопію и ночью предъ Тобою.---Душа моя на-



сытилась бѣдствіями, и жизнь моя приблизилась къ преисподней. Я сравнялся съ нисходящими въ могилу; я сталъ, какъ человѣкъ безъ силы между мертвыми брошенный, — какъ убитые, лежащіе во гробѣ, о которыхъ Ты уже не вспоминаешь и которые отъ руки Твоей отринуты. Ты положилъ меня въ ровъ преисподній, въ мракъ, въ бездну--- Око мое истомилось отъ горести; весь день я взывалъ къ Тебѣ, Господи, простиралъ къ Тебѣ руки мои--- Я несчастенъ и истоеваю съ юности; несу указы Твои и изнемогаю. Надо мною прошла ярость Твоя, устрашенія Твои сокрушили меня, всякій день окружаютъ меня, какъ вода: обличаютъ меня всѣ вмѣстѣ. Ты удалилъ отъ меня друга и искренняго: знакомыхъ моихъ не видно».

Царь-Пророкъ въ своихъ Псалмахъ строитъ мостъ отъ Ветхаго Завета къ Новому. Такъ и дружба его съ Іонафаномъ рѣшительно подымается надъ уровнемъ утилитарной дружбы Ветхаго Завета и предвосхищаетъ трагическую дружбу Новаго. Тѣнь глубокаго, безысходнаго трагизма легла на этого Предка Христова; и честная земная дружба отъ этой тѣни сдѣлалась безконечно углубленной и безконечно сладкой для нашего, имѣющаго Евангеліе, сердца. Мы полюбили трагизмъ: «сладкая стрѣла христіанства ноемъ въ нашемъ сердцѣ», какъ говоритъ В. В. Розановъ.

Антиномія ἀγάπη-φιλία намѣчалась уже въ книгахъ Ветхаго Завета. Можетъ быть, ее смутно провидѣли и эллинскіе «христіане до Христа». Но полностью она впервые открылась въ той Книгѣ, въ которой безумно-ясно и спасительно-остро выявились антиноміи духовной жизни,—въ Евангеліи.

Равно-мѣрная любовь ко всѣмъ и къ каждому въ ихъ единствѣ—сосредоточенная въ одинъ фокусъ любовь къ нѣкоторымъ, даже къ одному въ его выдѣленіи изъ общаго единства; явность предъ всѣми, открытость со всѣми—эсотеризмъ, тайна нѣкоторыхъ; величайшій демократизмъ,—



строжайшій аристократизмъ; безусловно всѣ—избранные и избъ избранныхъ избранные; «проповѣдуйте Евангеліе всей твари» (Мр 16 15, ср. Кол 1 23)—«не мечите бисера предъ свиньями»; однимъ словомъ, ἀγάπη—φιλία,—таковы антиномичныя двоицы Благой Вѣсти. Сила Евангелія—въ томъ, что оно всѣмъ доступно, не нуждается въ истолкователѣ; то сила его—и въ томъ, что оно насквозь эсотерично, что тутъ ни одного слова правильно нельзя понимать безъ «преданій старцевъ», безъ истолкованія духовныхъ наставниковъ, преемственно передающихъ отъ поколѣнія къ поколѣнію смѣслъ Евангелія. Книга, прозрачная какъ хрусталь, естъ въ то же время Книга за семью печатями. Всѣ равны въ христіанской общинѣ, и, въ то же время, вся структура общины іерархична. Около Христа—нѣскольکو концентрическихъ слоевъ, въдающихъ все больше и глубже по мѣрѣ своего суженія. Снаружи—внѣшніе «толпы народа»; затѣмъ идутъ «окружавшіе Христа; затѣмъ—тайные ученики и сторонники вродѣ Никодима, Іосифа Аримаѳейскаго, Лазаря съ сестрами, женщинъ, ходившихъ за Господомъ и т. д.; далѣе—избранные: «семьдесятъ», за ними—«двѣнадцать», еще за ними—«трое», т. е. Петръ, Іаковъ и Іоаннъ и, наконецъ, «одинъ», «котораго любилъ Господь» (Іо 13 23; 19 26; 20 2; 21 7,20). Таково характерное построеніе священной общины учениковъ Христовыхъ. Напоминаетъ ли, далѣе, проповѣдь притчами, ограниченіе круга свидѣтелей тѣмъ или другимъ концентрическимъ слоемъ, объясненіе притчи наединѣ?

«Ученики же Его спросили у Него: «Чтѣ бы значила притча сія?»—Онъ же сказалъ: «Вамъ дано знатъ тайны Царства Божія, а прочимъ—въ притчахъ, чтобы (—читающій да разумѣетъ!—) они видя не видѣли и слыша не слышали—*ὅτι βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνίωσιν*» (Лк 8 1). (N. B.).

И всетаки, если это и многое другое доказываетъ несомнѣнную эсотеричность христіанства<sup>740</sup>, то не меньшее количество данныхъ (—они хорошо извѣстны!—) доказываетъ полную его эсотеричность. Эсотеризмъ и эсо-



теризмъ не совмѣстимы разсудочно и примиряются лишь въ самой таинственной жизни христіанской, а не въ разсудочныхъ формулахъ и раціональныхъ схемахъ.

Дружественная, филическая структура братской, агапической общины христіанъ характеризуетъ собою не только іерархическое и филархическое отношеніе со-членовъ ея по направленію къ центру, но и мельчайшіе обломки общины. Подобно кристаллу, община не дробится на аморфныя, уже некристаллизованныя, — на оміомѣрныя или подобно-цѣлыя части. Предѣлъ дробленія — не человѣческой атомъ, отъ себя и изъ себя относящійся къ общинѣ, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся началомъ дѣйствій, подобно тому какъ такою молекулою языческой общины была семья. Это — новая антиномія, — антиномія личности-двоицы. Съ одной стороны, отдѣльная личность — все; но, съ другой, она — ничто лишь тамъ, гдѣ — «двое или трое». «Двое или трое» есть ничто качественно-высшее, нежели «одинъ», хотя именно христіанство же создало идею абсолютной цѣнности отъ-дѣльной личности<sup>741</sup>. Абсолютно-цѣнною личность можетъ быть не иначе какъ въ абсолютно-цѣнномъ общеніи, хотя нельзя сказать, чтобы личность была первѣе общенія, или общеніе — первѣе личности. Первичная личность съ первичнымъ общеніемъ, — разсудочно исключаящая другъ друга —, даны въ жизни церковной, какъ фактъ, — заразъ. И если въ возникновеніи той или другого мы не можемъ мыслить ихъ онтологической равно-силъности, то въ осуществленной дѣйствительности мы тѣмъ менѣе способны мыслить ихъ онтологически не равно-силъными. Духовная жизнь личности неотдѣлима отъ предварительнаго ея общенія съ другими, но самое общеніе непонятно внѣ уже имѣющейся духовной жизни. Эта связанность общенія и духовной жизни выразительно указана въ Святой Книгѣ.

Призвавъ «двѣнадцатъ» учениковъ, Господь посылаетъ ихъ на проповѣдь по два, — καὶ ἡρξάτο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο — при чемъ это отправленіе по два ставится въ связь



сѣ дарованіемъ власти надъ нечистѣми духами, т. е. харисмы,—первѣе всего—, цѣломудрія и гѣвственности: «и призываетъ ихъ---и началъ посылать по два,---и далъ имъ власть надъ духами нечистѣми---» (Мр 6 7).

Точно таково же было отправленіе «семидесяти»; избравъ «семьдесятъ» Господь тоже послалъ ихъ по два,—*καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο* (Лк 10 1)—, при чемъ тоже даровалъ имъ даръ исцѣленія (Лк 10 9) и власть надъ бѣсами (Лк 10 17, 19, 20). Кромѣ того, въ разбираемыхъ текстахъ Мр и Лк содержится погразумѣваемый намекъ и на вѣгѣніе тайнъ Царствія, хотя бы на частичное: вѣгѣ тутъ говорится объ отправленіи на проповѣдь, а проповѣдь предполагаетъ такое вѣгѣніе. Не случайно также, надо полагать, и отправленіе Іоанномъ Крестителемъ ко Христу двухъ своихъ учениковъ (Мѣ 11 2), когда надо было духовно прозрѣть въ Личность Іисуса и опредѣлить, Христосъ ли Онъ. Впрочемъ, надо оговориться, что это мѣсто—«посла два отъ ученикъ своихъ, рече ему—*πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ*»—иною критикою текста<sup>742</sup> исправляется такъ: «пославъ сказалъ ему чрезъ учениковъ своихъ, *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*». Но это исправленіе, если оно и имѣетъ текстуальныя основанія, однако не мѣняетъ смѣсла, ибо парное число посланныхъ учениковъ Іоанна подтверждается у Лк 7 18: «Іоаннъ, призвавъ двоихъ изъ учениковъ своихъ, послалъ къ Іисусу спросить—*καὶ προελαβόμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων*».

Итакъ, вѣгѣніе тайнъ, т. е. духо-носность обращенная, такъ сказать, внутрь, равно какъ и чудо-твореніе, т. е. духо-носность обращенная, такъ сказать, наружу, или, короче, духо-носность вообще—имѣетъ основою пребываніе учениковъ по два. «Двое» не есть «одинъ да одинъ», но нѣчто по существу большее, нѣчто по существу болѣе много-знаменательное и могучее. «Двое»<sup>743</sup>—это новое соединеніе химіи духа, когда «одинъ да одинъ» («опара» притчи) преобразуются качественно и образуютъ третье («вскисшее мѣсто»<sup>744</sup>).



Эта мысль,—развернутая—,красною нитью проходитъ черезъ всю 18-ую главу Мѣ. Но я отмѣчу лишь нѣкоторыя сочлененія изъ связи мыслей.

Въ виду разговоровъ учениковъ Христовыхъ о согрѣшающемъ братѣ Господь указываетъ на ихъ власть вязать и рѣшить (Мѣ 18<sup>18</sup>). Но такъ какъ сущность этой власти—въ духовномъ вѣдѣніи тайнъ Царствія, въ постиженіи духовнаго міра и воли Божіей <sup>744</sup>, то внутреннее удареніе 18-го стиха—именно напомнитъ ученикамъ о гнозисѣ ихъ, о ихъ духовности. А далѣе, въ непосредственно-слѣдующемъ стихѣ 19-мъ, Господь какъ бы парафразируетъ Свою мысль, переводя только что высказанное Имъ—на языкъ иныхъ понятій, но оставляя нетронутымъ внутренній смыслъ высказаннаго:

«О п я т ь т а к и в о и с т и н у г о в о р ю в а м ъ—*πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*,—т. е. «еще разъ», «повторяю»—, что если бы двое—*δύο*—согласились бы изъ васъ на землѣ о всякомъ дѣлѣ,—чего если бы попросили, то будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго. Гдѣ, вѣдѣ—*γὰρ*—собранны двое или трое—*δύο ἢ τρεῖς*—въ Мое Имя—*εἰς τὸ ἑμὸν ὄνομα*—, тамъ Я есмь посреди нихъ» (Мѣ 18<sup>19-20</sup>).

Вѣдѣніе тайнъ или, частнѣе, власть вязать и рѣшить есть еще—*πάλιν*—с о-п р о ш е н і е двухъ с о-г л а с и в ш и х с я в о всякой вещи на землѣ, т. е. вполнѣ смирившихъ себя другъ передъ другомъ, вполнѣ побѣдившихъ противорѣчія и противомыслія и противочувствія до единосущія другъ другу. С о-п р о ш е н і е такое всегда исполняется,—говоритъ Спаситель. Почему же такъ? А потому, что—*γὰρ*—собранность двухъ или трехъ во Имя Христово, с о-в х о ж д е н і е людей въ таинственную духовную атмосферу около Христа, пріобщеніе Его богатой силы <sup>745</sup> претворяетъ ихъ въ новую духовную сущность <sup>746</sup>, дѣлаетъ изъ двухъ частицу Тѣла Христова, живое воплощеніе Церкви (**—Имя Христово есть истинная Церковь!—**), воцерковляетъ ихъ. Понятно, что тогда—и Христосъ «посреди нихъ»,—Онъ посреди нихъ, какъ душа «посреди» каждаго члена одушевляемаго ею тѣла. Но Христосъ



едино-сущенъ Отцу Своему, и поэтому Отецъ дѣлаетъ то, о чемъ проситъ Сынъ.—Власть вязать и рѣшить имѣетъ въ основѣ своей симфонію двухъ на землѣ о всякомъ дѣлѣ, побѣду самости, едино-душіе двухъ, разумѣемое уже не условно и ограничительно, но до точности и безгранично. Но, во первыхъ, на землѣ это достигается, но не достижимо безусловно; во вторыхъ, мѣра достиженья есть вмѣстѣ и мѣра кротости. Непосредственно на объясненное Господомъ («тогда приступивъ, τότε προσελθὼν» Мѳ 18<sup>21</sup>) самонадѣянный и стремительный Петръ вопрошаетъ Его: «Сколько разъ прощай брату моему, согрѣшающему противъ меня—ποσάκις ἀμαρτήσῃς εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσῃ αὐτόν;—? до семи жды ли?» (Мѳ 18<sup>21</sup>), т. е. желаетъ знать норму и границу прощенья (семь—число полноты, завершенности, законченности, предѣла<sup>747</sup>). Но это «до семи жды», этотъ предѣлъ прощенья именно и указывалъ бы на плотскую ограниченность прощающаго грѣхъ противъ него, на отсутствіе въ немъ истинной духовной любви (совсѣмъ другое дѣло—прощеніе грѣха противъ Духа,—противъ Самой Истины),—было бы лишь видоизмѣненіемъ самости. Въ отношеніяхъ, ограниченныхъ сколько-нибудь кратнымъ прощеніемъ, во все нѣтъ христіанской силы, это—отношенія не-духовныя. Вотъ почему Господь отвѣчаетъ Апостолу: «Не говорю тебѣ: До семижды, но—до семижды семьдесяти разъ» (Мѳ 18<sup>22</sup>), т. е. безъ какой-либо ограниченности, безъ конца, всецѣлостно и всемилостиво (ибо седмижды семьдесять означаетъ уже не конечность, а всецѣлостную полноту, актуальную безконечность)<sup>748</sup>.

Такимъ образомъ, чтобы осудить человѣка за грѣхъ противъ судящаго, необходимо стать на высоту не человѣческую, а божескую, необходимо вѣдать тайны Божіи. Осужденіе заключалось бы въ исполненіи воли Божіей. Но вѣдать тайны Царства можно лишь въ полной любви, доходящей у двоихъ до симфоніи во всемъ (—частный случай чего представляешь старчество—).



Эта симфонія теперѣ не можетъ бѣтъ осуществлена человѣческими усилями, но лишѣ осуществляется,—вѣ безконечномъ смиреніи предъ другомъ своимъ,—вѣ прощеніи грѣха противъ себя «до седмижды семидесяти разѣ».

Загадочная<sup>749</sup> притча Господа о «домоправителѣ неправедномъ» (Лк 16 1-8) выражаетъ ту же идею прощенія, какъ основы дружбы. Богачъ притчи — это Богъ, богатый творчествомъ, а домоправитель, οἰκονόμος — человекъ. Приставленный къ Божіему имѣнію, т. е. къ той жизни, которая ввѣрена ему, къ тѣмъ силамъ и способностямъ, которыя врученъ ему для осуществленія ихъ, для приумноженія ихъ (— ср. притчу о «талантахъ» —), человекъ расточаетъ свою жизнь, нерадитъ о своей творческой способности, расхищаетъ имѣніе Божіе. Но вотъ Богъ требуетъ его къ отчету; человекъ долженъ оставить все, чѣмъ онъ воображалъ себя властвующимъ и что, на дѣлѣ, было лишѣ довѣрено ему; предстоитъ лишиться всѣхъ внѣшнихъ силъ, которыми онъ пользовался при жизни, затѣмъ тѣла съ его органами и, наконецъ, душевнаго устройства, которое выгоритъ вѣ огнѣ судномъ. Предстоитъ человеку оказатъся «нагимъ» и «нищимъ», «внѣ» дома Божія, ибо господинъ объявилъ ему уже: «Ты не можешь болѣе управлять» (Лк 16 2). Управитель понимаетъ, что его положеніе безвыходно, ибо жилъ онъ толъко на Божіе имѣніе, а не на свое, и что собственнаго творчества жизни у него нѣтъ и бѣтъ не можетъ: «Что мнѣ дѣлать? — сказалъ онъ самъ себѣ—. Господинъ мой отнимаетъ у меня управленіе домомъ: копать не могу, просить стыжусь. Знаю, что сдѣлать, чтобы приняли меня вѣ дома свои, когда отставленъ буду отъ управленія домомъ» (Лк 16 3, 4). Итакъ, изгоняемый изъ дома Божія онъ хочетъ обезпечить себѣ мѣсто хотя бы вѣ домахъ другихъ другихъ людей, т. е. вѣ душахъ, вѣ молитвахъ, вѣ мысляхъ другихъ людей,—вѣ памяти Церкви. Какія же мѣры предпринимаетъ онъ для этой памяти о себѣ, для этого пріема своего вѣ чужіе дома? А вотъ что: «призвавъ



должниковъ господина своего, каждаго порознь, сказалъ первому: «Сколько ты долженъ господину моему?». Онъ сказалъ: «Сто мѣръ масла». И сказалъ ему: «Возьми твою росписку и садись, скорѣе напиши. пятьдесятъ». Потомъ другому сказалъ: «А ты сколько долженъ?». Онъ отвѣчалъ: «Сто мѣръ пшеницы». И сказалъ ему: «Возьми твою росписку и напиши: восемьдесятъ»» (Лк 16 6-7). Другими словами, домоправитель неправедный счеркиваетъ съ должниковъ господина своего часть того, что они должны господину его, убавляетъ часть ихъ долга предъ господиномъ своимъ, т. е. въ своемъ сознаніи сокращаетъ ихъ грѣхи предъ Богомъ. Моралистически, юридически, законнически этотъ поступокъ есть новый проступокъ предъ господиномъ. Этотъ поступокъ «неправеденъ», такъ какъ «праведность» есть примѣненіе закона тождества, и «поправедному» должно говорить о должникѣ,—тѣмъ болѣе чужомъ—, какъ о должникѣ, но нельзя—какъ о не-должникѣ, и—о каждомъ долгѣ,—тѣмъ болѣе другому—, такъ, каковъ есть онъ, а не такъ, каковъ онъ не есть. Законнически—вообще нельзя прощать грѣхъ; но, во всякомъ случаѣ, никакъ нельзя прощать грѣхъ не противъ себя, а противъ Бога. Но, въ духовной жизни, эта-то «неправедность» и требуется: сознавая себя виновнымъ предъ Богомъ, должнымъ Богу, грѣшнымъ предъ Богомъ и нуждаясь въ прощеніи Божіемъ, достоинъ и другимъ отпустить ихъ грѣхи, уменьшатъ мѣру ихъ виновности. Да, мы не имѣемъ «права» покрывать то, что составляетъ обиду не намъ, а Богу,—что затрагиваетъ не насъ, а Бога. Кажется даже весьма естественнымъ, по ревности къ славѣ Божіей, усугублять вину другихъ людей, подчеркивать, что мы «не сочувствуемъ» ихъ грѣхамъ, что должниковъ Божіихъ мы готовы считать чуть ли своими собственными должниками. И однако, «похвалилъ господинъ управителя невѣрнаго, что догадливо поступилъ; ибо сыны вѣка сего догадливѣе сыновъ свѣта въ своемъ родѣ» (Лк 16 8). Неправедно прощая чужіе грѣхи мы болѣе оправдываемъ себя, неправедныхъ «сыновъ вѣка сего», нежели праведно осуждая



чужіе грѣхи могли бы оправдатъ себя, праведныхъ «сыновъ свѣта». Но это должно гдѣлатъ наединѣ, съ каждымъ грѣшникомъ порознь, втай, — в о и с т и н у покрывая грѣхъ его, такъ, чтобы въ самомъ гдѣлѣ убавитъ въ своемъ сознаніи грѣхъ его, а не просто показатъ свое великодушіе другимъ: такое, открытое прощеніе было бы не только не достигающимъ цѣли, т. е. не покрывало бы грѣха брата, но и, напротивъ, вдобавокъ возбуждало бы въ другихъ соблазнъ гдѣлатъ грѣхъ: «Все равно же простятъ».

Смыслъ разсматриваемой притчи—это православное пониманіе канонѣ, въ противоположностъ пониманію католическому. Согласно послѣднему, канонъ есть церковно-правовая норма, «законъ», который долженъ бытъ исполненъ и неисполненіе котораго должно бытъ удовлетворено «сатисфакціей»<sup>750</sup>. Напротивъ, по православному пониманію канонѣ—не законѣ, а регулятивныя символѣ церковнаго общества. Никогда они не выполнялись цѣликомъ, да и нельзя ждатъ, чтобы были выполнены когда-либо до точности; но всегда ихъ должно было и должно есть имѣтъ въ виду для яснѣйшаго сознанія своей виновности предъ Богомъ. «Вотъ, помни,—какъ бы говоритъ св. Церковь своимъ чадамъ, но говоритъ каждому наединѣ, негласно, втай—, помни, какимъ должно бытъ и что слѣдовало бы по справедливости тебѣ за то, что ты не удовлетворяешь правдѣ Божіей. Но вина твоя убавляется тебѣ, не потому, что ты хорошъ, не за твои заслуги, а потому, что Богъ милосердъ, долготерпѣливъ и многомилостивъ. Смотри же, будь смирененъ и не осуждай другихъ, когда они виновны, хотя бы ты видѣлъ ихъ виновностъ съ такою же несомнѣнностъю, какъ «долговую росписку»».

Имущество приточнаго господина все благо и все праведно. Но управитель, чтобы отпустить частъ долговъ должникамъ господина, въ сущности, бралъ себѣ изъ имѣнія господина отпускаемую частъ долга и какъ бы дарилъ ее, уже отъ себя, должникамъ; тотъ долгъ, который отпускалъ онъ должникамъ, былъ, въ отношеніи къ



н е м у, имуществомъ незаконнымъ, «богатствомъ неправеднымъ», «мамоною неправды», «*μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*» (Л к 16 9). Вѣдѣ какое имущество само по себѣ не бываетъ праведнымъ или неправеднымъ, законнымъ или незаконнымъ: оно просто е с т ъ, и е с т ъ б л а г о<sup>751</sup>. Но, всякое имущество, въ отношеніи къ лицу, имѣ овладѣвающему, законно или незаконно, праведно или неправедно. И, для приточнаго домоправителя, имѣніе господина, которое онѣ расхищаль, сперва на себя, затѣмъ—на другихъ, и, стало бытъ, разсматриваль какъ бы свое, было «богатствомъ неправеднымъ», и въ томъ, и въ другомъ случаѣ.

Также точно, и возможность покрывать грѣхъ изъ милосердія Божія, на счетъ благости Божіей, не принадлежитъ намъ и, для насъ, если мы усваиваемъ ее себѣ, естѣ «богатство неправедное». Но такъ какъ мы и безъ того все время всячески расхищаемъ это богатство на себя самихъ, на покрывіе своихъ грѣховъ, то единственное, что остается намъ,—какъ мѣра на случай нашего отрѣшенія отъ этого богатства милости Божіей—, —это обезпечить себѣ мѣсто въ сердцахъ другихъ людей, «въ вѣчныхъ обителяхъ», и тогда Господь, бытъ можетъ, похвалитъ нашу догадливость. Это обезпеченіе себѣ мѣста естѣ ничто иное, какъ созданіе дружескихъ связей. «И Я говорю вамъ,—поясняетъ притчу Самъ Спаситель—: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ—*ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*—, чтобы они, когда обнищаете, приняли васъ въ вѣчныя обители—*ἵνα ὅταν ἐκλήπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους οἰκίας*» (Л к 16 9).

Возвращаюсь къ той мысли, что дружба по-двое была осуществлена въ средѣ учениковъ Христовыхъ и что эта связь по-двое выразилась въ распредѣленіи ихъ по-двое для проповѣди. Дружба эта была для нихъ глѣзомъ жизни, а не мимолетнымъ и случайнымъ сотрудничествомъ попутчиковъ или со-товарищей, и на эту прочность двойственныхъ отношеній явно указываетъ твердо-установившаяся ассоціація апостольскихъ именъ по два. «Вѣ



перечнѣ апостоловѣ замѣчается явное намѣреніе называть имена попарно, вѣроятно какъ послались они Христомѣ на проповѣдѣ, апостолѣствовали при жизни Господа---»<sup>752</sup>, утверждаетъ одинъ извѣстный экзегетъ.

Если—такъ, то уже загодя можно предположить, что эти пары не случайны, но спаяны чѣмъ-то болѣе крѣпкимъ, нежели внѣшнія соображенія объ удобствѣ исполнять совмѣстно общее дѣло. Дѣйствительно, три пары опредѣляются родственными, кровными и даже братскими связями; таковы двоицы:

Андрей	}	сыновья Іоны.
Петръ		
Іаковъ	}	сыновья Зеведея.
Іоаннъ		
Іаковъ Алфеевъ	}	сыновья Алфея.
Іуда Симонъ (?) Леввей-Θαδδαι		

Что касается до прочихъ трехъ, то, кажется, такою внѣшнею заправкою для образованія духовной связи, такою завязью тутъ было сродство характеровъ,—быть можетъ, единство міро-чувствія и міро-созерцанія, или какія-либо особенности въ жизни до-или послѣ слѣдованія этой группы за Христомѣ; къ этимъ парамъ относятся:

Филиппъ	}	
Наѳанаилъ Варѳоломей		
Матѳей Левій	}	
Θома Близнецъ		
Іуда (Симонъ) Искаріотъ	}	<sup>753</sup>
Іуда (?) Симонъ Кананитъ-Зилотъ Клеопа (?)		

Наконецъ, можно добавить сюда еще двѣ пары:

Тимоеей	}
Павелъ	
Лука	}
Сила	

Въ народныхъ легендахъ,—вообще нерѣдко «искажающихъ» историческую фактичность въ пользу высшей правды и



осмысленности повѣствованій<sup>754</sup>—, такая связь между харизматическими дарами и дружбою двухъ запечатлѣна со всей отчетливостью. Даръ исцѣленія, въ народномъ сознаніи, получаютъ лишь пары послѣдователей Господнихъ, а не отгѣлѣныя, отбегиненныя другъ отъ друга,—такъ сказать а-филическія—, личности. Поэтому-то,—какъ примѣтилъ уже Авг. Моммзенъ<sup>755</sup>, а за нимъ А. П. Шестаковъ<sup>756</sup>, апостолы-цѣлители, да и вообще святыя-цѣлители, являются въ народныхъ сказаніяхъ привычно в двоемъ; таковы наримѣръ:

- ап. Петръ и Іоаннъ,
- Петръ и Павелъ,
- свв. Косма и Даміанъ,
- Киръ и Іоаннъ,
- Пантелеимонъ и Ермолай,
- Самсонъ и Діомидъ (Діомоей)
- Трифонъ и Фалалей (Далалей),
- Муцій и Аникита.

Парность духо-носныхъ личностей несомнѣнна. И каковы бы ни были первоначальныя толчки къ ихъ дружбѣ,—изъ нѣхъ даровъ, которые получили они въ своей дружбѣ, необходимо заключить и къ таинственной спайкѣ ихъ личностей. По-парное распредѣленіе апостоловъ было замѣчено уже и древними экзегетами.

Такъ, по словамъ бл. Іеронима<sup>757</sup>,

«По двое призываются и по двое отправляются ученики Христовы, ибо любовь не бываетъ съ однимъ, почему и говорится: «Горе одинокому» — *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*».

Бл. Августинъ говоритъ<sup>758</sup>: «Что же касается до того, что посылаетъ по двое, то это есть таинство любви, или потому, что двое—заповѣдь любви, или потому, что никакая любовь не можетъ бѣть менѣе, нежели какъ между двумя—*quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*».



Таинство любви,—*sacramentum caritatis*—, — вотъ высшій мотивъ для жизни вдвоемъ,—хотя слово *caritas* поставлено здѣсь, вѣроятно, за недостаткомъ болѣе точнаго латинскаго обозначенія для искренней любви друзей. Но есть и низшій мотивъ, поскольку люди слабы, нуждаются во внѣшней поддержкѣ друга и въ сдержкѣ отъ искушеній; тутъ другъ—тоже необходимъ,—даже хотя бы какъ свидѣтель, который можетъ во-время отдернуть въ сторону отъ паденія. Такъ рассуждали св. Іоаннъ Златоустъ, въ 14-ой главѣ «Толкованій на книгу Бытія», и св. Григорій Богословъ, въ Словѣ 17-омъ. Самое присутствіе другого человека способно разсѣивать напряженность грѣховнаго помысла. Преподобный Серафимъ Саровскій неохотно совѣтовалъ селиться въ пустыни. «Въ монастырѣ,—говорилъ онъ въ поясненіе—, иноки борются съ противными силами, какъ съ голубями, а въ пустыни—точно какъ со львами и леопардами».—Эта послѣдняя сторона,—сторона взаимнаго пристрастія—, особенно врѣзалась въ сознаніе монаховъ, преимущественно же—католическихъ; но такъ какъ она стоитъ внѣ области моей работы, то я опускаю ее <sup>759</sup> Замѣчу только, что сюда же примыкаютъ и наши православныя запрещенія ходитъ монахамъ въ одиночку, запретъ св. Серафима Саровскаго житъ ученикамъ его по одному и т. д.

Какую важность придавалъ Господь дружбѣ, показываетъ разсмотрѣнная выше притча о домоправителѣ неправедномъ. Замѣчательно, что тутъ вовсе не говорится о благотворительности изъ мамоны неправды, о помощи бѣднымъ. Нѣтъ, непосредственною цѣлью выставляется не филантропія, а пріобрѣтеніе себѣ друзей, дружба: «И Я говорю вамъ: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправды—*ἐαυτοὺς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς αἰδихίας* (Лк 16)». На это мѣсто обратилъ вниманіе уже св. Климентъ Александрійскій <sup>760</sup>. Онъ говоритъ:

«Господь не сказалъ: «Дай» или «Доставь», или «Благотѣльствуй», или «Помоги», но—«Сдѣлайся дру-



гомъ», потому что дружба выражается не въ одномъ даяніи, но въ полномъ самопожертвованіи и продолжительномъ сожителствѣ».

Мистическое единство двухъ есть условіе вѣдѣнія и, значитъ, — явленія дающаго это вѣдѣніе Духа Истинны. Вмѣстѣ съ подчиненностью твари внутреннимъ законамъ, даннымъ ей Богомъ, и полнотою цѣломудрія, оно соотвѣтствуетъ пришествію Царства Божія (—т. е. Духа Святого—) и оухомворенію всей твари. По замѣчательному преданію, сохраненному въ такъ называемомъ «Второмъ посланіи св. Климента Римскаго къ Коринѳянамъ»,

«Самъ Господь, спрошенный къмъ-то: «Когда придетъ Его Царство», отвѣтилъ на этотъ вопросъ: «Когда будетъ два—однимъ, и наружное—, какъ внутреннее, и мужское вмѣстѣ съ женскимъ — не мужскимъ и не женскимъ—*ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἕξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὕτε ἄρσεν οὕτε θήλυ*»<sup>761</sup>.

Вотъ какъ толкуетъ этотъ загадочный аграфъ самъ Климентъ:

««Два же одно есть», когда бы говорили другъ другу правду и въ двухъ тѣлахъ нелицемѣрно была одна душа. И «наружное какъ внутреннее», это значитъ: душу называетъ (Христосъ) внутреннимъ, наружнымъ же называетъ тѣло. Какимъ образомъ, значитъ, является — *φαίνεται* — твое тѣло, такъ и душа твоя будетъ явною въ прекрасныхъ дѣлахъ твоихъ (*ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις*.—Н. В.: сказано *καλοῖς*, прекрасныхъ, а не *ἀγαθοῖς*, благихъ, добрыхъ). И «мужское съ женскимъ—не мужское и не женское», это значитъ: чтобы братъ, увидѣвъ сестру, не помыслилъ о ней женскаго (относящагося до женщины, *θηλυκόν*, т. е. какъ о женщинѣ), ни она не помыслила чего о немъ мужскаго (*ἀρσενικόν*, т. е. какъ о мужчинѣ)<sup>762</sup>. «Это когда будете вы дѣлать, — говоритъ —, то придетъ Царство Отца Моего»»<sup>763</sup>.

Но это толкованіе, — весьма правдоподобное! —, относится болѣе къ внѣшне-психологической сторонѣ Грядущаго



шаго Царства и мало проникаетъ въ онтологическія условія, при которыхъ станетъ возможна такая жизнь души. Думается, что самъ аграфъ достаточно говоритъ за себя, стоитъ только взять его, какъ онъ есть. Но сейчасъ мнѣ важенъ лишь первыи членъ аграфа, а именно: «когда будетъ два однимъ—ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν», т. е. указаніе на доведенную до конца дружбу,—разумѣя ее не столько со стороны дѣйствій и чувствъ, не номиналистически, сколько со стороны метафизической почвы, на которой возможно полное едино-душіе, — реалистически.

У свв. отцовъ много-кратъ повторяется мысль о необходимости, наряду со вселенскою любовью — ἀγάπη, и уединенной дружбы—φιλία. Насколько первая должна относиться ко всякому, не взирая на всю его скверну, настолько же вторая должна быть осмотрительною въ выборѣ друга. Въдѣ съ другомъ срастаешься, друга, вмѣстѣ съ его качествами, принимаешь въ себя; чтобы не погибнуть обоимъ, тутъ нужно тщательное избраніе.

«Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου.

πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον

—нѣтъ никакого пріобрѣтенія лучшаго нежели другъ; но лукаваго человека никогда не пріобрѣтай себѣ въ друзья», высказывается св. Григорій Богословъ<sup>764</sup>. А въ другомъ мѣстѣ онъ расточаетъ всѣ лучшія слова, лишь бы достойно оцѣнить важность дружбы:

«Друга вѣрнаго нелзя ничѣмъ замѣнить,—такъ начинаетъ онъ, обращаясь къ св. Григорію Нисскому—, и нѣсть мѣрила добротѣ его. Другъ вѣренъ кровъ крѣпокъ» (Сир 614-15) и огражденное Царство (Прит 1812); другъ вѣрный — сокровище одушевленное. Другъ вѣрный дороже золота и множества драгоценныхъ камней. Другъ вѣрный — «вертоградъ заключенъ, источникъ запечатлѣнъ» (Пѣсн Пѣсн 412), ксторые временно отверзаютъ, и которыми временно пользуются. Другъ вѣрный—пристанище



для упокоенія. А ежели онъ отличается благоразуміемъ, то сіе сколько еще драгоцѣннѣе. Ежели онъ высокъ ученостію, ученостію всеобъемлющею, какою должна бытъ и была нѣкогда наша ученостъ, то сіе сколько преимущественнѣе? А ежели онъ и «сынъ Свѣта» (Іо 12<sup>36</sup>), или «человѣкъ Божій» (1 Тим 6<sup>11</sup>), или «приступающій къ Богу» (Исх 19<sup>22</sup>), или «мужъ» лучшихъ «желаній» (Дан 9<sup>22</sup>), или достойный одного изъ подобныхъ наименованій, какими Писаніе отличаетъ мужей божественныхъ, высокихъ и принадлежащихъ горнему: то сіе уже даръ Божій, и очевидно выше нашего достоинства» <sup>765</sup>.

Разъ ужъ другъ избранъ, то дружба съ нимъ имѣетъ, по Григорію Богослову, черты безусловности. Словомъ,—говоритъ онъ—, «полагаю мѣру ненависти, но не дружбѣ, ибо ненависть должно умѣрять, а дружбѣ, не должно знать предѣловъ—*τούτω μετρῶ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὄρον*» <sup>766</sup>.

Въ чемъ же выражается эта безпредѣльность дружбы, это «незнаніе ея предѣла»?—По преимуществу—въ ношеніи немощей друга своего,—до безпредѣльности: во взаимномъ терпѣніи, во взаимномъ прощеніи. «Дружество перенесетъ все, что ни терпимъ и ни слышимъ—*πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα*» <sup>767</sup>.

Интересы друзей сливаются; состояніе одного дѣлается состояніемъ другого и благо одного—благомъ другого.

«*Εὐνὴ γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὔτε τις ἐσθλῶν ἐσθλα πάθῃ, θεομῶ κίρναμένης φιλίης*

—въсѣгда когда одинъ изъ хорошихъ испыталъ что-нибудь хорошее, то, въ силу узъ соединяющей дружбы, общая радость бываетъ у всѣхъ ихъ» <sup>768</sup>.

Самое «едино-мысліе—ведетъ начало отъ Троицы, такъ какъ Ей и по естеству всего свойственнѣе единство и внутренній миръ» <sup>769</sup>.

Поэтому, — какъ бы вторитъ Святителю авва Эалассій—, «любовь, постоянно простертая къ Богу, соединяетъ любящихъ съ Богомъ и другъ съ другомъ» <sup>770</sup>. Или, въ другомъ мѣстѣ,—еще опредѣленнѣе:



«Одна любовь соединяетъ созданія съ Богомъ и другъ съ другомъ во единомысліе» <sup>771</sup>.

Подобныя же мысли высказывались другими отцами; приведу нѣсколько случайныхъ выдержекъ. Такъ, св. Василій Великій видитъ въ общеніи людей ихъ глубочайшую органическую потребность:

«Ктò не знаетъ, что человѣкъ есть животное кром-кое и общителное, а не уединенное и дикое? Ничто въгь такъ не свойственно нашей природѣ,—говоритъ онъ—, какъ имѣтъ общеніе другъ съ другомъ и нужду другъ въ другѣ и любитъ соплеменныхъ—*τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδέν γάρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὥς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον* (—qui ejusdem sunt generis—)» <sup>772</sup>.

Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видитъ въ другѣ какъ бы самого себя, интимнѣйшую сущность свою, свое другое Я, не отличное, впрочемъ, отъ Я собственнаго. Другъ воспринимается въ Я любящаго, — оказывается въ глубокомъ смыслѣ слова **пріятнымъ** ему, т. е. **пріемлемымъ** имъ, допустимымъ въ организацію любящаго и нисколько не чуждымъ ей, не извергаемымъ изъ нея. Любимѣй, въ изначальномъ смыслѣ слова,—**пріятель**, «пріятелище» <sup>773</sup> для друга своего, ибо, какъ мать младенца, такъ любящій пріялъ его въ нѣдра свои и подъ сердцемъ носитъ. Такъ, правда по нѣсколько иному случаю, говоритъ Поэтъ:

«Сумракъ тутъ, тамъ жаръ и крики,—  
я брожу, какъ бы во снѣ,  
лишь одно я живо чую—  
Ты со мной и вся во мнѣ» <sup>774</sup>.

Пріятіе въ душу дружескаго Я сливается во-едино два раздѣльныхъ потока жизни. Это жизненное единство получается не какъ поработеніе одной личности другою, и даже не какъ сознательное рабство одной личности предъ другою. Дружеское единство нельзя тоже назвать уступкою, уступчивостію. Это—именно единство. Одинъ чув-



чувствѣ, желаетѣ, думаетѣ и говоритѣ не потому, что такѣ именно сказалѣ, подумалѣ, возжелалѣ или почувствовалѣ другой, а потому, что оба они чувствуютѣ—вѣ одно чувство, желаютѣ—вѣ одну волю, думаютѣ—вѣ одну думу, говорятѣ—вѣ одинѣ голосѣ. Каждый живетѣ другимѣ; или, лучше сказать, жизнь какѣ одного, такѣ и другого, течетѣ изѣ вѣ-себѣ-единого, общаго центра, творческимѣ подвигомѣ ставимаго другами надѣ собою. Поэтому-то разныя проявленія его всегда сами собою бываютѣ гармоничны. Да, сами собою,—не чрезѣ напряженное чувство, или волю, или думу, или словесную формулу, выставляемую, какѣ принципѣ единства. Словесная ли формула, система ли таковыхѣ, дающая программу,—все равно, это подобно-сущное единство или союзѣ, alliance, совѣмѣ не то, что едино-сущное единство или единство вѣ собственнѣйшемѣ смѣслѣ слова, unité<sup>775</sup>.

Вѣ ноуменальныхѣ нѣдрахѣ други опредѣляютѣ свою дружбу,—не вѣ плоскости полу-призрачной и безкрылой феноменальности («психики»). Поэтому-то други образуютѣ дву-единство, діаду; они — не они, а нѣчто болѣе,—одна душа.

По словамѣ Марка Минуція Феликса, другѣ его Октавій любилѣ его такѣ горячо, что во всѣхѣ важныхѣ и серьезныхѣ и даже вѣ маловажныхѣ дѣлахѣ, даже вѣ забавахѣ, ихѣ желанія были во всемѣ согласны. «Можно было подуматѣ, что вѣ обоихѣ была раздѣлена одна душа»<sup>776</sup>.

Иначе и бытѣ не можетѣ: вѣдѣ друзья,—такѣ утверждаетѣ Лактанцій—, «и не могли бы бытѣ привязанными дружбою столѣ вѣрной, если бы вѣ обоихѣ не была одна душа, одна и та же мысль, одинаковая воля, равное мнѣніе»<sup>777</sup>.

Общая жизнь—это общая радость и общее страданіе. Вѣ дружбѣ—не со-радованіе, и со-страданіе, а созвучное радованіе и созвучное страданіе: состоянія перваго рода идутѣ отѣ периферіи души кѣ центру ея и относятся кѣ тѣмѣ, кто сравнительно дальше отѣ насѣ. Но



радоствѣ и страданіе совсѣмъ близкихъ, возникая въ самомъ центрѣ нашей души, усмремляются отсюда къ периферіи; это—ужѣ не отраженіе чужого состоянія, а собственное созвучное состояніе,—собственная радость и собственное страданіе. Уже Аристотель, — примѣнительно къ страданію—, подмѣтилъ эту разницу переживаній<sup>778</sup>. Еврипидъ же, въ своей трагедіи «Гераклъ», даетъ намъ художественное доказательство такого различія, сопоставляя страданія Амфитріона и Геракла, Амфитріона и Тесея<sup>779</sup>.

Но если близкія связи вообще благопріятны для созвучныхъ переживаній, то почвою по преимуществу приспособленною къ нимъ бываетъ дружба: по утвержденію св. Максима Исповѣдника «вѣрный другъ несчастія друга считаетъ своими и терпитъ ихъ вмѣстѣ съ нимъ, страдая до смерти»<sup>780</sup>. Вѣдѣ, вообще отличительное преимущество любви, по св. Нилу Синайскому, — въ томъ, что она объединяетъ всѣхъ, до самого внутренняго расположенія души; вслѣдствіе такого единства каждый свои страданія передаетъ всѣмъ другимъ, а самъ отъ другихъ принимаетъ ихъ страданія<sup>781</sup>. Всѣ за всѣхъ отвѣчаютъ и всѣ за всѣхъ страдаютъ.

Объединяясь такъ, существомъ своимъ, и образуя разумочно непостижимое дву-единство, други приходятъ въ едино-чувствіе, едино-воліе, едино-мысліе, вполне исключаящія разно-чувствіе, разно-воліе и разно-мысліе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи активно ставимымъ, это единство—вовсе не медіумическое взаимо-овладѣніе личностей, не погруженіе ихъ въ безличную и безразличную,—а потому и несвободную,—стихію обоихъ. Оно—не раствореніе индивидуальности, не приниженіе ея, а подѣмъ ея, сгущеніе, укрѣпленіе и углубленіе. Тѣмъ болѣе относится это къ дружбѣ. Въ отношеніяхъ дружбы незамѣнимая и ни съ чѣмъ не сравнимая цѣнность и своеобразность каждой личности выявляется во всей красотѣ своей. Въ другомъ Я личность одного открываетъ свои задатки, духовно оплодотворяемые личностью другого. По слову Платона,



любящій рождаетъ въ любимомъ<sup>782</sup>. Каждый изъ друзей для личности своей получаетъ утвержденіе, находя свое Я въ Я другого. «Имѣющій друга, — говоритъ Златоустъ—, имѣетъ другого себя—*ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει*»<sup>783</sup>.

«Любимый для любящаго, — рассуждаетъ св. Отецъ въ другомъ мѣстѣ—, —то же, что самъ онъ. Свойство любви таково, что любящій и любимый составляютъ уже какъ бы не двухъ отдельныхъ лицъ, а одного человека—*ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλία, μὴκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἓνα τινὰ ἄνθρωπον*»<sup>784</sup>.

Раздѣленность въ дружбѣ—лишь грубо-физическая, только для зрѣнія въ самомъ внѣшнемъ значеніи слова. Потому-то, въ стихирѣ на день Трехъ Святителей, 30-го января, поется о нихъ, жившихъ въ мѣстахъ различныхъ, какъ о «раздѣленнѣхъ тѣлесне, но совокупленнѣхъ духовне». Но при житіи совмѣстномъ даже тѣло становится какъ бы единымъ. Такъ, Кіево-печерскій іеросхимонахъ Антоній, описывая кончину архимандрита Мелетія, пишетъ: «Тридцать съ лишнимъ лѣтъ были мы съ нимъ въ тѣснѣйшемъ дружескомъ общеніи, а послѣдніе три года у насъ было такъ, что мы стали какъ-бы тѣло едино и душа едина»<sup>785</sup>.

И мощь и трудность службы—не въ фейерверочно-вспыхивающемъ подвигѣ минуты, а въ неизмѣнно-теплящемся терпѣннѣй жизни. Это—тихое пламя елея, а не взрывъ газа. Героизмъ—всегда лишь украшеніе, а не суть жизни, и, какъ украшеніе, онъ непременно имѣетъ свою законную долю рисовки. Но, становясь на мѣсто жизни, онъ неизбежно вырождается въ гримъ, въ болѣе или менѣе правдоподобную позу. Самый непосредственный героизмъ—въ дружбѣ, въ паѳосѣ ея; но и тутъ героизмъ—лишь цвѣтокъ дружбы, а не стебель и не корень ея. Героическое расточаетъ, а не собираетъ; оно всегда живетъ за счетъ другого, питается соками, добытыми житейскостью. Тутъ, во тѣмъ житейскости, кроются тончайшіе и нѣжнѣйшіе корни дружбы, добывающіе



истинную жизнь и сами не видные ничьему взору, порою даже не подозрѣваемые никѣмъ. Но они питаютъ данную въ настоящемъ жизнь, а раскрѣвѣвшійся цвѣтокъ героизма, если не будетъ пустоцвѣтомъ, произведетъ лишь сѣмя другой, будущей дружбы<sup>786</sup>.

Дружеская любовь относится не къ отгѣльнымъ точкамъ духовнаго оживленія, не къ встрѣчамъ, впечатлѣніямъ и праздникамъ жизни, а ко всей жизненной, даже житейской, даже будничной дѣйствительности,—требуетъ «внимайте себѣ» именно тамъ, гдѣ «герой» совсѣмъ распускаетъ себѣ. Если говорилось, что нѣтъ великаго человѣка для его лакея или, лучше, нѣтъ героя для его лакея, то вѣдь на то одинъ изъ нихъ—герой, а другой—лакей. Вѣдь героизмъ не выражаетъ существеннаго величія личности, а лишь нагѣваетъ его на срокъ; предъ лакеемъ же остается только самимъ собою. Но въ дружбѣ—наоборотъ. Всякое внѣшнее дѣйствіе одного кажется другому недостаточнымъ, потому что, зная душу друга, онъ видитъ несоотвѣтственность какаго угодно дѣйствія внутреннему величію души. По отношенію къ герою одни удивляются, другіе—имъ пренебрегаютъ; одни увлекаются имъ, другіе—ненавидятъ. Другъ же никогда не удивляется своему другу и не пренебрегаетъ имъ; не увлекается имъ и не ненавидитъ его. Онъ—любитъ; а для любви безконечно-милою, безцѣнною и весь міръ со всѣми соблазнами его перевѣшивающею бываетъ именно эта, единственно эта любимая душа. Вѣдь філія знаетъ друга не по внѣшней обрисовкѣ, не по платю героизма, а по его улыбкѣ, по его тихимъ рѣчамъ, по его слабостямъ, по тому какъ онъ обращается съ людьми въ простой, человѣческой жизни,—по тому какъ онъ ѣстъ и спитъ.

Можно риторически говоритъ рѣчи—и обмануть. Можно риторически страдать, даже умереть можно риторически и—обмануть своею риторикою. Но нельзя обмануть повседневною жизнью, и истая проба подлинности души—чрезъ жизнь вмѣстѣ, въ дружеской любви. Тотъ или другой актъ героизма можетъ совершить всякій;



интереснымъ можетъ быть всякій; но такъ улыбнуться, такъ сказать, такъ утѣшиться, какъ гблаетъ это другъ мой, можетъ лишь онъ одинъ, и никто болѣе. Да, никто и ничто въ мірѣ не возмѣститъ мнѣ потери его. Тутъ, въ дружбѣ, начинается выявленіе личности, и потому тутъ начинается и настоящій, глубинный грѣхъ и настоящая, глубинная святость. Можно сказать великую ложь о себѣ во многихъ томахъ сочиненій; но нельзя и малѣйшей произнести въ жизненномъ общеніи съ другомъ: «Какъ въ водѣ лицо—къ лицу, такъ сердце человека—къ человеку» (Прм Сол 27<sup>19</sup>). Соотношеніе житейскаго и героическаго похоже на соотношение чертъ лица и случайныхъ бликовъ на немъ: послѣдніе могутъ быть эффектны, но они не касаются того, что намъ дорого въ лицѣ или отвратительно, что намъ привлекательно или ненавистно. Дружба же строится на этихъ полу-тѣняхъ, выявляющихъ черты лица, на улыбкахъ, на просто жизни,— на той самой жизни, гдѣ воистину воцаряется или любовь или ненависть, окончательныя. Отыми отъ человека его героизмъ,—и человекъ останется тѣмъ, что онъ есть; попробуй мысленно выгблить изъ него его глубинную святость или глубинную любовь, его сокровенную жизнь и сокровенный грѣхъ, сквозящіе въ каждомъ жестѣ, и... не останется человека вовсе, подобно тому какъ если бы выгблить изъ влаги водородъ ея.

Это конечное разложеніе, эта фракціонная перегонка человека полностью совершается Духомъ Святымъ, при концѣ вѣковъ. А згбсб, теперь такое разгбленіе можетъ совершаться чрезъ человека, дружески любящаго, ибо только онъ станетъ указывать намъ наше сокровенное. Тутъ еще разъ обнаруживается метафизическая природа дружеской связи. Дружба—не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична. Такъ на нее смотрѣли во всѣ времена всѣ углубленные созерцатели жизни. Чтѡ же есть дружба?—Созерцаніе Себя чрезъ Друга въ Богѣ.



Дружба—это видѣніе себя глазами другого, но предъ лицомъ третьяго, и именно Третьяго. Я, отражаясь въ другѣ, въ его Я признаетъ свое другое Я. Тутъ естественно возникаетъ образъ зеркала, и онъ вотъ уже много вѣковъ стучится за порогомъ сознанія. Пользуется имъ и Платонъ: другѣ,—по утвержденію величайшаго изъ знатоковъ тѣхъ эрѳтихѣн, Платоновскаго Сократа—, «въ любящемъ, какъ въ зеркалѣ, видитъ самого себя—*ῥωπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν*»<sup>787</sup>. А черезъ дважды двѣнадцатъ вѣковъ почти дословнымъ отзвукомъ вторитъ ему Шиллеръ: «Поза видѣлѣ, —говоритъ онъ—, въ этомъ прекрасномъ зеркалѣ (т. е. въ другѣ своемъ Донъ Карлосъ) себя самого и радовался собственному изображенію»<sup>788</sup>. Это обрѣтеніе и узнаніе себя въ созвучномъ чувствѣ друга конкретно изображено въ словахъ Карлоса къ Филиппу:

«Какъ сладко, хорошо въ душѣ прекрасной  
себя преображать; какъ сладко думать,  
что наша радость краситъ щеки друга,  
что наша грусть другую грудь сжимаетъ,  
что наша скорбь глаза другіе мочитъ»<sup>789</sup>.

Но Гомеръ, еще ранѣе Платона, по поводу дружбы замѣтилъ, что «божество всегда ведетъ подобнаго къ подобному—*ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς τὸν ὁμοῖον*»<sup>790</sup> и дѣлаетъ ихъ знакомыми (на это мѣсто ссылается и Платонъ въ «Лизисѣ»), а Ницше, послѣ Шиллера, утверждаетъ, что каждыи человѣкъ имѣетъ свой мѣтровъ и что дружба—это два человѣка, но одинъ общій мѣтровъ или что, другими словами, дружба есть одинаковъи строй двухъ душъ<sup>791</sup>.

Но другѣ—не только Я, но и другое Я, другой для Я. Однако, Я—единственно, и все, что есть другое въ отношеніи Я, то ужъ—и не-Я. Другѣ—это Я, которое не-Я: другѣ—*contradictio*, и въ самомъ понятіи о немъ завита антиномія. Если тезисъ дружбы есть тождество и подобіе, то ея антитезисъ—не-тождество и не-подобіе. Я не могу любить то что не есть Я, ибо



тогда допустилъ бы въ себя нѣчто чуждое себѣ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, любя я хочу не того, что самъ я есмь: въ самомъ дѣлѣ, на что же мнѣ то, что у меня уже есть. Эта само-противорѣчивость дружбы раскрыта юнымъ Платономъ въ «Лизисѣ»; а заново ее открываетъ Шиллеръ.

«Любовь,—говоритъ онъ относительно дружбы, въ противоположность приведенному выше—, любовь возникаетъ не между двумя однозвучными душами, а между гармонически звучащими»; и еще: «Съ удовольствіемъ,—пишетъ Юлій, обращаясь къ своему другу Рафаэлю—, съ удовольствіемъ вижу я свои чувства въ своемъ зеркалѣ, но съ пламеннымъ наслажденіемъ пожираю я твои высшія, которыхъ мнѣ недостаетъ» <sup>792</sup>.

Въ любви происходитъ размѣнъ существъ, взаимное восполненіе. «Когда я ненавижу,—завѣряетъ Шиллеръ рукою своего Юлія—, я нѣчто отнимаю отъ себя; когда я люблю, я обогащаюсь тѣмъ, что я люблю» <sup>793</sup>. Любовь обогащаетъ; Богъ,—имѣющій совершенную любовь—, Онъ — Богатѣй: Онъ богатъ Сыномъ Своимъ, Котораго любитъ; Онъ—Полнота.

П о г о б ѣ е—тὸ ὁμοῖον—и не-п о г о б ѣ е или противоположность—тὸ ἐναντίον—равно необходимы въ дружбѣ, образуя ея тезисъ и антитезисъ. Въ Платоновой діалектикѣ эта антиномичность дружба снимается или, точнѣе, прикрывается совмѣщающимъ то и другое понятіемъ свойственности; друзья,—говорится у Платона—, — «по естеству свои другъ другу,—οἰκεῖοι» <sup>794</sup>,—въ томъ смѣслѣ «свои», что каждый изъ нихъ есть часть другого, восполняющая метафизическій недостатокъ его существа и потому однородная съ нимъ. Но ни логическое понятіе свойственности, ни равно-значительный съ нимъ, вѣковѣчный по пластичности миѣическій образъ андрогина <sup>795</sup> не можетъ засѣматъ пропасть между двумя устоями дружбы, ибо и понятіе это и образъ этотъ, на самомъ дѣлѣ, суть ничто иное, какъ сокращенное обозначеніе антиноміи Я и не-Я.



Еще можно уподобить дружбу консонансу. Жизнь—сплошной ряд диссонансов; но чрез дружбу они разрѣшаются, и въ дружбѣ общественная жизнь получаетъ свою осмысленность и примиренность. Но, какъ строгій унисонъ не даетъ ничего новаго, а тоны близкіе, но не равно-высокіе, сочетаются въ невыносимые для уха перебои,—такъ же и въ дружбѣ: чрезмѣрная близость въ строеніи душъ, но при отсутствіи тождества, ведетъ къ ежеминутнымъ толчкамъ, къ перебоямъ, невыносимымъ по своей неожиданности и непредвидимости,—раздражающимъ словно мигающій свѣтъ.

Тутъ, въ понятіи консонанса, мы опять таки укутываемъ антиномію, ибо консонирующіе тоны должны бытъ чѣмъ-то равны между собою и, въ то же время,—разны. Но, какова бы ни была метафизическая природа дружбы,—дружба существенное условіе жизни.

Дружба даетъ человѣку само-познаніе; она открываетъ, гдѣ и какъ надо работать надъ собою. Но эта прозрачность Я для себя самого достигается лишь въ жизненномъ взаимо-дѣйствіи любящихъ личностей. «Вмѣстѣ» дружбы—источникъ ея силы. Даже объ общинной жизни св. Игнатій Богоносецъ, указывая на таинственную, чудо-творную силу, получаемую христіанами отъ жизни вмѣстѣ, писалъ ефесянамъ:

«Итакъ, старайтесь плотно е собиратъся для благодаренія Бога и славы. Вѣдь когда вы бываете плотно на одномъ мѣстѣ, то счищаются силы Сатаны и устраняется гибель его въ едино-мыслии вашей въ рѣ—*ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὁμῶν τῆς πίστεως*. Ничего нѣтъ лучше мира, въ которомъ прекращается всякая война небесныхъ и земныхъ» <sup>796</sup>.

Тутъ явно указывается, что «вмѣстѣ» любви не должно ограничиватъся одною отвлеченною мыслію, но непременно требуетъ ощутимыхъ, конкретныхъ проявленій,—до «тѣсноты» въ касаніи включительно. Надо не только «любить» другъ друга, но надо и бытъ вмѣстѣ



πυχῶς, тѣсно, старатѣся бѣти по возможности πυχότερον тѣснѣе другъ къ другу. Но когда же друзья бывають тѣснѣе другъ къ другу, какъ ни при поцѣлуѣ? Самое названіе поцѣлуя сближаетъ его со словомъ цѣлый и показываетъ, что глаголъ цѣловатѣся означаетъ приведеніе друзей въ состояніе цѣлостности, единства. Поцѣлуй—духовное обѣединеніе цѣлующихъ другъ друга лицъ<sup>797</sup>. Преимущественная же связъ его именно съ дружбою, съ φιλία видна изъ греческаго названія его,—φίλημα; кромѣ того,—о томъ было уже упомянуто—,φίλειν, съ прибавленіемъ τῶ στόματι, устами, или же безъ него—, прямо значитъ цѣловать.

Надо жити общею жизнью, надо будничную жизнь просвѣтити и пронизати близостію, даже внѣшнею, тѣлесною, и тогда у христіанъ явятся новыя, неслыханныя силы—преобѣждающія Сатану, смывающія и удаляющія всѣ его нечистыя силы. Вотъ почему тотъ же Святой пишетъ св. Поликарпу, епископу смирнской церкви, и значитъ, тѣмъ самымъ—всей Церкви: «Со-трудитесь другъ другу, со-старайтесь, со-бѣгите, со-страдайте, со-отдыхайте, со-бодрствуйте, какъ Божіи домо-правители и гости и слуги»<sup>798</sup>.

Бѣти можетъ, имѣя предъ духовными очами эти слова уже ушедшаго Наставника, св. Поликарпъ Смирнскій въ свой чередъ училъ филипписійцевъ:

«Имѣющій любовь—ἀγάπη—далекъ отъ всякаго грѣха»<sup>799</sup>.

И тутъ опять повторяется основная мысль. Любовь даетъ особія силы любящему, и силы эти преобѣждаютъ грѣхъ онѣ; смываютъ и удаляютъ,—по словамъ Богоносца—, силы Сатаны и его гибель.

Это же самое твердятъ и другіе люди, вѣдающіе законы духовной жизни. Такъ, старецъ Свирскаго монастыря о. Феодоръ предъ смертію уговаривалъ отечески тихо:

«Отцы мои! Господа ради другъ отъ друга не разлучайтесь, поелику нынѣ въ пребѣдственное время ма-



ло найти можно, дабы съ кѣмъ по совѣсти и слово-то сказать»<sup>800</sup>.

Слова эти въ высшей степени примѣчательны: въгдѣ въ нихъ говорится не о томъ, чтобы не злобствовали, не гнѣвались другъ на друга, или не ссорились другъ съ другомъ. Нѣтъ, тутъ вполне опредѣленно сказано о необходимости бытъ вмѣстѣ,—бытъ внѣшне, тѣлесно, эмпирически, житейски.

И такое купно-житіе Церковью считалось и считается столь непреложно-необходимымъ, столь существенно связаннымъ съ лучшимъ въ жизни, что даже надъ усопшимъ мы слышимъ Ея голосъ: «Се что добро, что красно еже жити братіи вкупѣ». При гробѣ одного изъ близкихъ мнѣ запало въ сердце это возбужденіе о дружбѣ. Даже тогда,—думалось мнѣ—, даже тогда, когда поконченъ въ сѣ счеты съ жизнію, даже тогда воспоминается,—со жгучимъ желаніемъ—, о совмѣстной жизни, объ идеалѣ дружбы. Нѣтъ ничего ужé,—нѣтъ самой жизни! Но, все жѣ, остается тоска по дружескому общенію. Не слѣдуетъ ли отсюда, что дружба-то и составляетъ послѣднее слово собственно-человѣческой стихіи церковности, вершину человѣчности? Пока человѣкъ остается человѣкомъ, онъ ищетъ дружбы. Идеалъ дружбы—не врожденъ человѣку, а априоренъ для него<sup>801</sup>: это—конститутивный элементъ его естества.

Іоаннъ Златоустъ<sup>802</sup> даже истолковываетъ всю христіанскую любовь, какъ дружбу. Въ самопожертвованіи ап. Павла, въ готовности его и въ геенну броситься ради любимыхъ, онъ видитъ «пламенную любовь» дружбы.

«Я хочу,—говоритъ онъ—, представитъ примѣръ дружбы. Друзья дороже отцовъ и сыновей,—друзья о Христѣ». Далѣе приводится примѣръ перво-христіанъ іерусалимской общины, изображенной въ Дн 4 32,35. «Вотъ дружба,—продолжаетъ св. Отецъ—, когда кто не почитаетъ своего своимъ, но—принадлежащимъ ближнему, а собственность ближняго считаетъ чуждою для себя,—когда одинъ такъ бережетъ жизнь другого, какъ свою соб-



ственную, а тотъ платитъ ему взаимно такимъ же расположеніемъ!». Въ отсутствіи такой дружбы Златоустъ усматриваетъ грѣхъ человѣчества и источникъ всѣхъ бѣдствій и даже ересей. «Но гдѣ же, скажутъ, можно отыскать такого друга? Именно, нигдѣ нельзя; потому что мы не хотимъ быть такими, а если бы захотѣли,—было бы можно и даже очень можно. Если бы это было въ самомъ дѣлѣ невозможно, то Христосъ не заповѣдалъ бы того и не говорилъ бы такъ много о любви. Великое дѣло дружба и въ какой мѣрѣ великое, того никто не можетъ понять, этого не выразитъ даже никакое слово, развѣ кто узнаетъ по личному опыту. Непониманіе ея произвело ереси; оно дѣлаетъ еллиновъ доселѣ еллинами» и т. д.

Быть вмѣстѣ, со-пребывать требуется въ общинной, приходской жизни. Но тѣмъ болѣе это «со-» относится къ дружеской жизни, гдѣ конкретная близость имѣетъ особую силу, и тутъ это «со-» получаетъ гносеологическое значеніе. Это «со-», разумѣемое какъ «несеніе тягостей» другъ друга (Гал 6), какъ взаимное послушаніе, есть и жизненный нервъ дружбы и крестъ ея. И потому, на немъ, на этомъ «со-» столько разъ настаивали опытные люди на всемъ протяженіи церковной исторіи.

Такъ, говоря о хожденіи монаховъ по два, Тома Кентерберійскій приводитъ народную пословицу: «Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum», т. е.: «для воина послушникъ—слуга, для клирика—сотоварищъ, для монаха—господинъ».

Да; и всякая дружба, какъ и вообще жизнь христіанская въ этомъ смѣслѣ есть монашество. Каждый изъ друзей безропотно смиряется предъ своимъ спутникомъ жизни, какъ слуга предъ господиномъ: тутъ вполне оправдывается французская пословица: «Qui a son compagnon, a maître,—у кого спутникъ, у того—и господинъ». Въ этомъ-то и лежитъ послушаніе дружбы, несеніе креста Друга своего.



Вѣрность разѣ завязавшейся дружбѣ, неразрывность дружбы, строгая, какъ неразрывность брака, твердость до конца, до «кровей мученическихъ»—таковъ основной заветъ дружбы, и въ соблюденіи его—вся сила ея. Много соблазновъ отступить отъ Друга, много искушеній остатъся одному или завязать новыя отношенія. Но кто порвалъ одни, тотъ порветъ и другія, и третьи, потому что путь подвига подмѣненъ у него стремленіемъ къ душевному комфорту; а послѣдній не будетъ достигнутъ, не можетъ и не долженъ быть достигнутымъ ни при какой дружбѣ. Напротивъ, каждый пройденный подвигъ придаетъ крѣпость дружбѣ. Какъ при кладкѣ стѣнъ, чѣмъ больше льютъ воды на кирпичъ, тѣмъ крѣпче стѣна, такъ и отъ слезъ, пролитыхъ изъ за дружбы, она дѣлается лишь прочнѣе.

Слезы—это цементъ дружбы, но не всякія, а тѣ, которыя струятся отъ не могущей выразить себя любви и отъ огорченій, причиненныхъ другомъ. И, чѣмъ больше дружба,—тѣмъ больше слезъ, а чѣмъ больше слезъ,—тѣмъ больше дружбы.

Слезы въ дружбѣ—это то же, что вода при пожарѣ спиртоваго завода: больше льютъ воды—больше вздымается и пламя.

И было бы ошибкою думать, что слезы—только отъ недостатка любви. Нѣтъ, «существуютъ зерна, которыя проростаютъ въ нашей душѣ только подъ дождемъ слезъ, пролитыхъ изъ за насъ; а между тѣмъ, эти зерна приносятъ прекрасныя цвѣты и цѣлительныя плоды.---И я не знаю, рѣшился бы я полюбить человека, который никого не заставилъ плакать. Очень часто тѣ, кто наикрѣпче любилъ, наиболѣе заставлялъ страдать, ибо невѣдомо какая нѣжная и застѣнчивая жестокость обычно бываетъ безпокойною сестрою любви. Любовь ищетъ во всякомъ мѣстѣ доказательствъ любви, а кто не склоненъ находить эти доказательства прежде всего въ слезахъ любимаго?---Даже смерти не было бы достаточно, чтобы убѣдить любящаго, если бы онъ рѣшилъ выслушивать



требованія любви, ибо мгновеніе смерти кажется слишкомъ краткимъ внутренней жестокости любви; по ту сторону смерти есть мѣсто для моря сомнѣній; тѣ, кто умираетъ вмѣстѣ, не умираетъ, бытъ можетъ, безъ тревоги. Згѣбъ нужны долгія и медленныя слезы. Скорбь—главная пища любви; и всякая любовь, которая не питается, хотя бы немного, чистою скорбью, умираетъ подобно новорожденному, котораго стали бы кормить, какъ взрослого.---Нужно,—увѣ!—, чтобы любовь плакала, и весьма часто именно въ тотъ самый моментъ, когда подымаются взрыды, цѣпи любви куются и закаливаются на всю жизнь»<sup>808</sup>.

Рано или поздно является внутренняя близость личностей, тѣснѣйшее сплетеніе двухъ внутреннихъ міровъ. «Прежде,—говоритъ одинъ изъ героевъ Шекспира—, прежде я любилъ тебя, какъ брата, но теперь уважаю тебя какъ душу свою». Прежде отношеніе было поверхностное, внѣшнее; теперь—перешло къ мистическимъ корнямъ друзей. Общеніе душъ происходитъ теперь уже не въ явленіяхъ, а глубже. Другъ по-милу хорошъ, а не по-хорошумилъ. Всякій внѣшній ищетъ моего, а не меня; Другъ же хочетъ не моего, но меня. И Апостолъ пишетъ: «Ищу не вашего, но васъ—οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς» (2 Кор 12 14). Внѣшній домогается «дѣла», а Другъ—«самого» меня. Внѣшній желаетъ твоего, получаетъ изъ тебя, отъ полноты, т. е. часть и часть эта таетъ въ рукахъ, какъ пѣна. Только другъ, желая тебя, каковъ бы ни былъ ты, получаетъ въ тебѣ все, полноту, и богатѣетъ ею. Получатъ отъ полноты—легко: это значитъ жить на чужой счетъ. И даютъ отъ полноты не трудно. Получатъ же полноту трудно, ибо нужно сперва принять самого Друга, и въ немъ найти полноту, а Друга нельзя принять, не отдавая себя; даютъ же себя трудно. Поверхностный и периферическій даръ требуетъ такой же отплаты; а нутряной и центральный даръ требуетъ и отдачи нутряной и центральной. Поэтому, щедрою рукою разбрасывай въ внѣшнимъ отъ пол-



ноты своей, изъ себя; не скупись въ своемъ. Но только Другу своему,—тайно—, передай скудость свою,—себя, да и то не ранѣе, какъ скажетъ тебѣ Другъ твой: «Не твоего прошу,—тебя; не твое люблю,—тебя; не о твоёмъ плачу,—о тебѣ».

Когда же у друзей настанетъ откровеніе каждаго въ каждомъ, тогда вся личность, съ ея полнотою, гѣлается прозрачною,—до предвидѣнія того, что сокровенно, до ясно-зрѣнія и ясно-слышанія.

«Въ каждой дружбѣ, сколько-нибудь продолжительной,—говоритъ М. Метерлиникъ<sup>804</sup>—, наступаетъ таинственный моментъ, когда мы начинаемъ различать, такъ сказать, точное мѣсто нашего друга относительно неизвѣстнаго, окружающаго его, положеніе судьбы относительно него. Вотъ съ этого-то момента онъ дѣйствительно принадлежитъ намъ.---Непогрѣшимое вѣдѣніе, кажется, безпричинно зародилось въ нашей душѣ въ тотъ день, когда глаза наши открылись такимъ образомъ, и мы увѣрены, что такое-то событіе, которое, кажется, уже, подкарауливаетъ такого-то человѣка, не сможетъ настичь его. Съ этого момента особая часть души царитъ надъ дружбою существъ даже самыхъ темныхъ.—Происходитъ какъ бы перестановка жизни. И когда мы встрѣчаемъ случайно одного изъ тѣхъ, кого мы узнали такъ, и говоримъ съ нимъ о падающемъ снѣгѣ или о проходящихъ женщинахъ, то есть въ каждомъ изъ насъ что-то, что привѣтствуетъ друга друга, рассматриваетъ, вопрошаетъ помимо нашего вѣдома, интересуется случаями и разговариваетъ о событіяхъ, которыя невозможно намъ понять».

Но это взаимное проникновеніе личностей есть задача, а не изначальная данность въ дружбѣ. Когда оно достигнуто, дружба силою вещей гѣлается нерасторжимою, и вѣрность личности Друга перестаетъ быть подвигомъ, потому что не можетъ быть нарушена. Пока же такое, высшее единство не достигнуто, вѣрность есть и всегда считалась церковнымъ сознаніемъ за нѣчто необ-



ходимое не только ради сохраненія дружбы, но и ради самой жизни друзей. Соблюденіе развѣ начатой дружбы даетъ все, нарушеніе же является нарушеніемъ не только дружбы, но и подвергаетъ опасности самое духовное существованіе отступника: вѣдѣ души друзей уже начали срастатся.

Между тѣмъ, есть страсть, которая предостерегаетъ дружбу,—которая въ одно мгновеніе ока можетъ разорватъ священнѣйшія привязанности. Страсть эта—гнѣвъ. Это и нужно бояться болѣе всего друзьямъ. «Ничто,—говоритъ одинъ психологъ<sup>805</sup>—, ничто не уничтожаетъ съ такой неудержимостью дѣйствіе запретовъ, какъ гнѣвъ, потому что его сущностью является разрушеніе и только разрушеніе,—какъ выразился Молѣтке о войнѣ—. Это свойство гнѣва дѣлаетъ его неоцѣнимымъ союзникомъ всякой другой страсти. Самыя цѣнныя наслажденія попираются нами съ жестокой радостью, если они пытаются задержать взрывъ нашего негодованія. Въ это время ничего не стѣбитъ порватъ дружбу, отказатся отъ старинныхъ привилегій и правъ, разорватъ любыя отношенія и связи. Мы находимъ какую-то суровую радость въ разрушеніи; и то, что носитъ названіе слабости характера, повидимому, сводится, въ большинствѣ случаевъ, къ неспособности приносить въ жертву свое нисшее «я» и все то, что кажется ему милымъ и дорогимъ».

Приведу же два житійныхъ повѣствованія, выясняющихъ церковный взглядъ на необходимость соблюденія дружбы.—

О нарушеніи дружественной любви отъ вспыхнувшего гнѣва и о грозныхъ послѣдствіяхъ такого нарушенія говоритъ въ свое время весьма распространенная и популярная «повѣсть»: «О двою брату по духу, о евагріи діаконѣ, и титѣ попѣ», въ поученіе братіи изображенная, между прочимъ, и на стѣнѣ притвора въ храмѣ Зосимовой пустыни, что близъ Троицко-Сергіевой Лавры; вотъ эта повѣсть<sup>806</sup>.



«Два брата бѣста по духу восвѣтой обители печерскои евагріи діаконѣ, тимѣ же попѣ, имѣста же любовь велику и нелицемѣрну между собою, яко всѣмѣ дивитися единомуію ихѣ и безмѣрной любви. Ненавидѣйже добра діаволѣ, яже всегда рыкаетѣ яко левѣ, ища кождо поглотити, и сотвори вѣражду и ненавистѣ межѣ ими. Яко и влице не хотѣху видѣти другѣ друга, и уклонѣхусѣ другѣ отѣ друга, многаждыже братіѣ моливше ихѣ. еже хотѣху егдаже стояше вѣцеркви евагріи, идущу же тиму скадилницею, отбѣгаше евагріи ѳиміана, егдажели небѣгаше, то преминаваше его тимѣ некадивѣ, и пребывѣ много время во мрацѣ грѣховнѣмѣ, тимѣ убо служаше прощеніѣ невозмѣ, евагріи же комѣкаше гнѣваѣсѣ [т. е. пріобщался вѣ состояніи гнѣва], насе врагу вооружившу ихѣ. Нѣкогда-же тому тиму разболѣвшусѣ велѣми, и уже вначѣніи лежащу, паче плакатисѣ своего лишеніѣ. и посла сѣмоленіемѣ кѣдіакону глагола: прости мѣ брате Бога ради, яко безума гнѣвахсѣ на-тѣ. Сїи же жестокими словѣсѣи проклинаше его, старцѣ же тїи видѣвшѣ тита умирающа, влечаху евагріѣ нуждею дапроститисѣ зѣбратомѣ. болнѣиже видѣвѣ брата, мало восклонивсѣ паде ницѣ предѣногама его сослезѣми глагола: простимѣ отче и благослови; онѣже немилостивѣй и лютѣи отвержесѣ предѣвсѣми глагола: николиже сѣнимѣ хощу прощеніѣ имѣти, ни вѣсїи вѣкѣ нивѣбудущїи, и абїе исторгѣсѣ отрукѣ старцевѣ тѣхѣ пагесѣ, и хотѣвшимѣ возставити его. и обрѣтоша его мертва. и немогаша ему нируку протягнути ниустѣ свести. яко давно уже умерша, болнѣиже скоро возставѣ, яко николиже болѣвѣ. ужасошасѣ старцѣ онапраснѣй смерти его. и оскоромѣ исцѣленїи того. и много плакавѣше погребоша евагріѣ, отверстѣи имуща уста и очи, и руцѣ растѣженѣ. Вопросыша же тита что се сотворисѣ: тотѣже исповѣдаше отцемѣ глагола; видѣхѣ рече аггелѣи отступлѣша отмене, и плачущесѣ одуши своей [т. е. моей] бѣсиже радующся огнѣвѣ моемѣ, и тогда начахѣ молити брата дапроститѣ мѣ. егдаже приведоша его ко мнѣ и видѣхѣ аггела немилостива держаща пламенное копїе, и егдаже непростимѣ, удари его и пагесѣ мертвѣ. мнѣже по-



гастѣ руку и воз'стави мѧ. Рече авва іаковѣ: якоже свѣтилѣникѣ вѣтемнѣ ложницѣ просвѣщаетѣ ю. тако и страхѣ божіи внидетѣ вѣ сердце чловѣку. просвѣщаетѣ его и учитѣ всѣмѣ заповѣдемѣ божіимѣ».

Чтобы пояснить теперь, что именно я называю вѣрностью дружбы, приведу рассказѣ блаженного Іоанна Мосха о двухѣ іерусалимскихѣ подвижникахѣ-грузбяхѣ. Вотѣ этотѣ благоуханный цвѣтокѣ съ безыскуснаго и полного богатой простоты «Луга Духовнаго»<sup>807</sup>:

«Говорилѣ авва Іоаннѣ отшельникѣ, по прозванію «Огненный»:

Я слышалѣ отѣ аввы Стефана Моавитскаго:

Однажды мы были вѣ монастырѣ великаго киновіарха—тоу меуáлоу коиноβiáρχου—св. Θεодосіа. Были тамѣ два брата сотворившіе клятву—ни вѣ жизни, ни вѣ смерти своей не разлучатѣся другѣ отѣ друга. Ну, хотя были они вѣ киновіи стротелями всѣхѣ,—одинѣ братѣ подвергся блудной брани и, не имѣя силѣ перенести бранѣ, говоритѣ брату своему: «Отпусти меня, братѣ! Потомучто околѣваетѣ меня блудѣ, и намѣреваюсь я уйти вѣ мѣрѣ». Братѣ же началѣ увѣщеватѣ его и говоритѣ:

— Нѣтъ, братѣ, не губи своего труда.

Тотѣ же говоритѣ ему:

— Или иди вмѣстѣ со мною, чтобы я сотворилѣ гѣло, или отпусти меня уйти.

Братѣ же, не желая отпустить его, ушелѣ съ нимѣ вѣ городѣ. Ну, вошелѣ вѣ притонѣ блудницы подвергшійся брани братѣ; а другой братѣ, стоя наружи, перстѣ взявѣ отѣ земли, началѣ сыпатѣ на свою голову и сокрушалѣ себя сильно. Ну, когда вышелѣ вошедшій вѣ блудилище, сотворивѣ гѣло, говоритѣ ему другой братѣ:

— Что пользы, братѣ мой, получилѣ ты отѣ этого грѣха? Не повредилѣ ли ты себѣ, наоборотѣ? Пойдемѣ обратно вѣ свое мѣсто.

— Онѣ же говоритѣ ему:



— Ужѣ болѣе не могу я итти вѣ пустыню. Ты, значѣ, ступай. Вѣдѣ я останусѣ вѣ мѣру.

Ну, когда послѣ многихѣ стараній онѣ все таки не убѣдилѣ его слѣдовать за нимѣ вѣ пустыню, то и самѣ остался сѣ нимѣ вѣ мѣру, и оба начали они работатѣ, чтобы кормитѣся.

Вѣ то время авва Авраамій, недавно состроившій свою обитель, такѣ называемыхѣ, «авраамитовѣ», сдѣлавшись затѣмѣ архіепископомѣ ефесскимѣ, — благолѣпный — *καλός* — и кроткій пастырь —, созидалѣ свой монастырь, —, такѣ называемый, «византійцевѣ». Ну, отойдя, оба брата стали работатѣ тамѣ и получали плату. И впавшій вѣ блудѣ получалѣ плату обоихѣ и отправлялся каждыи день вѣ городѣ, и тратилѣ ее на распутство. Другой же — каждыи день постился и сѣ великимѣ молчаніемѣ былѣ, дѣлая дѣло, — не говоря ни сѣ кѣмѣ. Мастерá, видя его каждодневно не ѣдящимѣ, не разговаривающимѣ, но всегда сосредоточеннымѣ, говорятѣ о немѣ и обѣ его образѣ жизни иже во святыхѣ аввѣ Авраамію. Тогда великій Авраамій призываетѣ труженика вѣ свою келлію и спрашиваетѣ его, говоря:

— Откуда ты, братѣ? и какое у тебя занятіе?

Онѣ же все исповѣдалѣ ему и говоритѣ: «Ради брата я все терплю, чтобы Богѣ, видя скорбѣ мою, спасѣ брата моего».

Услыхавѣ это божественный Авраамій говоритѣ ему:

— И Господѣ даровалѣ тебѣ душу брата твоего!

Ну, какѣ только отпустилѣ авва Авраамій брата и тотѣ вышелѣ изѣ келліи, какѣ вотѣ предѣ нимѣ — братѣ его, восклицая:

— Братѣ мой, возьми меня вѣ пустыню, чтобы спасѣтисѣ мнѣ!

Немедленно, значѣ, взявѣ его онѣ удалился вѣ пещеру, близѣ святого Іордана, и затворилѣ его тамѣ, и немного времени спустя, весьма продвинувшись впередѣ кѣ Богу духомѣ, тотѣ скончался. Оставался же братѣ вѣ той пещерѣ согласно клятвѣ, чтобы и самому скончатѣся тамѣ же».



Вотъ еще нѣскольکو черточекъ дружбы, обрисовываемыхъ самою жизнью.—Послѣ смерти одного изъ близкихъ, мнѣ достался его дневникъ. Среди многихъ другихъ жизненныхъ затрудненій покойный мучился этимъ трагизмомъ дружбы, этой необходимостью положить душу свою за друга,—собственно и точнѣе—,—кажущаяся безсмысленностью такой жертвы. И, думается, было много взаимнаго непониманія. Мнѣ думается также, что покойный такъ и не сумѣлъ смириться до конца. Но, для поясненія мысли моей, для конкретности представленій о дружбѣ, его замѣтки дають довольно цѣнный матеріалъ. Привожу чуть ни наудачу нѣскольکو отрывковъ изъ разныхъ мѣстъ этого дневника, почти въ ихъ сыромъ видѣ:

«М\*\*\* спитъ еще, вѣсypаается отъ заутрени и обѣдни. Но моя мысль непрестанно возвращается къ нему и гонитъ сонъ. М\*\*\* положительно беспокоитъ меня. Чтѣ я для него дѣлаю? Чтѣ я даю ему? Онъ боленъ—и тѣломъ и душою. Онъ скучаетъ, ему пусто на душѣ. И ни одной крупинки содержанія я не-далъ ему доселѣ. А вѣдь я,—хорошо чувствую это—, я долженъ буду отвѣтитъ за него Богу... Я даже о ближнемъ не умѣю пещисъ. Вѣдь Евангеліе отмѣнило то метафизическое пониманіе ближняго, согласно которому «ближній, ѿ пѣла» есть родственникъ и т. д., однимъ словомъ, человѣкъ связанный не воззрительно-пространственными связями, а иными, болѣе онтологичными, и установило геометрическое пониманіе ближняго. «Ближній, ѿ пѣла» есть тотъ, кто близко, пѣла, погѣ-бокомъ. Съ кѣмъ столкнулся, съ кѣмъ случилось бытъ близко—о томъ и заботься. А бросилъ одного,—чтѣ ручается тогда за твою вѣрность кому-либо другому? Нѣчего залетать въ надзвѣздные края. Достаточно, достаточно съ насъ платонизма! М\*\*\*—мой ближній, ибо онъ—самый близкій ко мнѣ,—въ одной комнатѣ со мною. Но, Господи! научи меня, чтѣ дѣлать мнѣ, чтобы дать ему мира и радости,—чтобы пріобрѣлъ М\*\*\* чрезъ меня Твое успокоеніе».



«Моли́тся ли, что́бы тебѣ́ было хорошо, или что́бы ты́ былъ хорошѣ́? Молю́сь о послѣ́днемъ, Другѣ́ и Бра́тъ мой, и страдаю твоимъ страданіемъ».

\* \* \*

«Ма́йковъ гдѣ́-то говори́тъ:

«Если ты́ хочешь прожитъ безмятежно, безбурно,  
«Горечи жизни не зная, до старости поздней,—  
«Друга себѣ́ не ищи и ничѣ́мъ не зови себя другомъ:  
«Менѣ́ше ты́ радостей вкуси́шь, менѣ́ше и горя!»

«Да, но тутѣ́ важно это «если». А, по мнѣ́, не только ритмическая череда горя и радости съ другомъ безконечно цѣ́ннѣ́е ровной и спокойно-текущей жизни одному, но даже сплошное горе съ другомъ я не промѣ́няю на сплошную одинокую радость.

«Есть вещи, относительно которыхъ о челове́кѣ́ долженъ заботи́ться не самъ онѣ́, а другъ его. А если другъ не хочетъ заботи́ться?—Тогда не должно заботи́ться никому. Если другъ игнорируетъ гибель свою и друга, то на́до ги́бнуть. На́до пада́ть, не рассчитыва́я на пощаду и остановку.—Сегодня — пьянство, завтра — еще что-нибудь, послѣ́-завтра—еще, послѣ́-послѣ́-завтра—то, послѣ́-послѣ́-завтра — другое и т. д. и т. д. Изо дня вѣ́ день разрушается душа. Изо дня вѣ́ день опустошается душа. Изо дня вѣ́ день гѣ́лается все безсмысленнѣ́е жизнѣ́. И нѣ́тъ надежды на просвѣ́тъ, нѣ́тъ надежды на что бы-то ни было лучшее. Нѣ́тъ надежды на чистоту.—Ниже и ниже. Плотянѣ́е и плотянѣ́е. Жаль его, и не смѣ́ю остави́ть его. А съ нимѣ́—надо ги́бнуть. Съ нимѣ́—надо пада́ть. Уходитъ время,—часы, недѣ́ли и мѣ́сяцы. Уходятъ силы, уходитъ здоро́вье. Все уходитъ. Ничего не остается. И не только нѣ́тъ надежды на лучшее будущее, но, напротивѣ́, есть полная увѣ́ренность вѣ́ худшемъ: такѣ́ по́йдемъ и далѣ́е,—все хуже и хуже. Опустошенная душа. Земленѣ́ющая душа. Могилѣ́ный каменѣ́ нагавливаетъ гру́дь. И, вдобавокѣ́, ложѣ́: «Ты спи́шь?.. Я пойду погово́рится». Все это—неправда!—И вѣ́рно говори́лъ М\*\*\*: «Не суйся».



Попытался, сунулся,—и гибну, и никому не могу помочь. «Вкушая вкусихъ мало меду, и се азъ умираю». Надо уходитъ отсюда. Меня сдерживала ранѣе мысль о Богѣ. А теперь цѣпъ вдвое крѣпче, — отъ жалости. Жаль М\*\*\*. Что съ нимъ будетъ? Какъ онъ обойдется безъ меня? И терпѣй. А все же, надо уходитъ».

\* \* \*

«Господи, Боже мой! Неужели жизнь—въ этомъ? Жизнь средняго, слабосильнаго, обыкновеннаго человека,—неужели она—въ этомъ? Господи Іисусе! Неужели вся жизнь—въ этомъ? Господи! Научи меня: какъ быть, какъ одернуть М\*\*\*? Какъ одернуть себя отъ грѣховъ и отупѣнія. Ой, страшно, страшно, Господи! Страшно за себя и за другихъ,—страшно за душу человѣческую.—Такъ или иначе, надо уходитъ отсюда: либо умереть, либо въ монастырь. Въ пустыню, Господи, въ пустыню возьми меня, потащи силой меня, если ничего я не могу сдѣлать ни съ собою, ни съ М\*\*\*, и ни съ кѣмъ. Съ собою ничего не сдѣлалъ,—какъ же другому поможешь? И я знаю, что М\*\*\* съ того момента пошелъ внизъ, когда увидалъ, что я не справился съ собою. Быть можетъ, это случилось бы и безъ меня, но это было бы позже. А теперь, какъ ни перетолковывать дѣйствительность, все равно виноватъ все же я и я, и только я одинъ».

Говорятъ: «То—пустякъ». Да, «то—пустякъ», «это—пустякъ». Пусть. Но въсѣ въ такомъ случаѣ естественно же задать вопросъ: «Что же есть положительное, что есть хорошаго; что есть то, что—не-пустякъ?» —Ничего, ничего, ничего! Въ томъ-то и бѣда, что вся жизнь—мусоръ, что во всей жизни нѣтъ ничего хорошаго. Пусть лучше—жизнь исполненная грѣха, съ сознаніемъ, что—грѣхъ, нежели чѣмъ дыра и пустота, чѣмъ это безразличіе святости и грѣха, Бога и дѣвола,—чѣмъ это «окаменѣнное нечувствіе»».

\* \* \*

«Отъ всякаго серьезнаго разговора, о вещахъ ли объективныхъ, или лично насъ касающихся, М\*\*\* явно укло-



няется. Существенныя дѣла требуютъ разрѣшенія. — Онѣ тянутъ, не хотятъ сказать, а если пытаешься самъ сдѣлать какое-нибудь рѣшеніе, — то гнѣвается и разгряжается. Мертвая точка, да и только. Онѣ ласковѣ тогда и только тогда, когда поддакиваешь ему въ отчаяніи его... и своемъ. Но пикни только супротивъ, — и онѣ выходитъ изъ себя, или дуется по цѣлымъ днямъ. И я, — и я тоже дуясь, потому что не знаю, что же мнѣ дѣлать, какъ быть. Господи! Господи! помоги моему неумѣнію! моему грѣху! моему невѣжеству! моему отчаянію и М---му! Онѣ не хотятъ думать ни о комъ и ни о чемъ, — хотя по природѣ совсѣмъ не эгоистъ. — «Тамъ, на кухнѣ спятъ» [т. е. не ходи туда]. — «Ну, такъ что жъ? А мнѣ какое дѣло». — Ну, будетъ. Словно жалуюсь на кого-то. Больше надо молиться, вотъ что».

\* \* \*

«Половое воздержаніе, если оно не сопровождается возбужденнымъ состояніемъ, — не вредно фізіологически или, во всякомъ случаѣ, не особенно вредно, а въ отношеніи оккультномъ и мистическомъ даже служитъ къ выработкѣ новыхъ способностей. Но воздержаніе, связанное съ возбужденностью, т. е. съ представиваніемъ выходженія изъ себя чрезъ полъ, — вредно, и тѣмъ вреднѣе, чѣмъ ярче образы воображенія: душа грязнится и гнѣетъ, равно, какъ и тѣло гибнетъ. Быть можетъ, главный вредъ — отъ постоянной неудовлетворенности. — Не то же ли самое надо сказать и относительно выходженія изъ себя чрезъ душевное общеніе, — въ дружбѣ. Въдѣ бракъ есть «два въ плоть едину», дружба же — два въ душу едину. Бракъ есть едино-плотіе, *омозархія*, а дружба — едино-душіе, *омофухія*. Одиночество, если оно не имѣетъ своимъ привязчивымъ спутникомъ постоянной мысли о другѣ, — не вредно и даже полезно въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, — напримѣръ для подвига молчаливоства. Но представиваніе въ одиночествѣ дружны дѣйствуетъ вредно, особливый же вредъ для личности, особое опустошеніе личности, умираніе ея происходитъ тогда, когда, желая дружбы и думая о



дружбѣ, человекѣ вынужденѣ толочься на людяхѣ, общатѣся, безѣ дѣйствительной дружбы,—не выходя изъ себя воображатѣ себя—выходящимѣ и вести себя—, какѣ если бы было на самомѣ дѣлѣ такое выхожденіе. Не получая духовнаго удовлетворенія, но вѣчно бѣгая за нимѣ и около него, онѣ гразнитѣ себя мечтой воображенія и на нее утекаютѣ всѣ его духовныя силы.

«Не такѣ ли и со мною?—Но, если и такѣ, все же я не могу, не смѣю, не долженѣ оставить М\*\*\*. Пусть нѣмѣ ничего и пусть ждетѣ меня духовная (а, можетѣ бытѣ, и не только духовная) могила! Пусть! Но я не оставляю его. Если гибнутѣ, то вмѣстѣ. Не умѣли житѣ вмѣстѣ, ну—погибнемѣ вмѣстѣ».

На этомѣ пока закончимѣ выдержки изѣ дневника.

Дружба даетѣ высшую радость, но она же требуетѣ и строжайшаго подвига. Каждый день, часѣ и минуту, со скорбью губляя душу свою ради Друга, Я въ радости обрѣтаетѣ ее возстановленной. Какѣ ἀγάπη кѣ человеку порождаетѣ φιλία кѣ нему, такѣ и тутѣ, въ дружбѣ, въ φιλία воплощается, словно въ жизненной средѣ, державная ἀγάπη. Божественная, агапическая любовь пресуществляетѣ любовь филическую, и на этой вершинѣ человеческого чувства, подобно облакамѣ, загѣвающимѣ дву-единѣй Арапатѣ, горнее клубится надѣ дольнимѣ: «Больше сей любви—ἀγάπην—никто не имѣетѣ, чтобы кто душу свою положилѣ за друзей своихѣ—ὁπέρ τῶν φίλων αὐτοῦ» (Іо 15 13). Наибольшая агапическая любовь осуществима только въ отношеніи кѣ друзьямѣ,—не ко всѣмѣ людямѣ, не «вообще». Она—въ «положеніи души за друзей». Но было бы черезчурѣ упрощеннымѣ то пониманіе, согласно которому положить душу за друзей—это значитѣ умереть за нихѣ. Смертѣ за друзей—это лишь послѣдняя (—не труднѣйшая!—) ступенѣ въ лѣствицѣ дружбы. Но, прежде чѣмѣ



умереть за друзей, надо быть их другом, а это достигается подвигом, долгим и трудным. Один из героев Ибсена говорит: «Можно умереть за жизненную задачу другого, но нельзя жить для жизненной задачи другого». Однако, сущность дружбы—именно в погублении души своей ради друга своего. Это — жертва укладом всей своей организации, своею свободою, своим призванием. Кто хочет спасти душу свою, тот должен положить ее за друзей всю; и не оживет она, если не умрет.

Дружба необходима для подвижнической жизни; но она неосуществима человеческими усилиями и сама нуждается в помощи. Как же, именно, психологически и мистически, запечатлеть естественное стремление к дружескому единству? Посредством чего получает дружба богатную помощь и чем принятое решение скрепляется для сознания? — Какая связь связывает дружбу, так, что она перестает быть субъективным хотением и становится объективною волею? Ведь, чтобы всегда побуждать свою самость, чтобы тысячи раз сращивать соединительные нервы дружбы, неизбежно рвущиеся и от греха друзей и от воздвизаний извне,— для этого необходима какая-то памятка, нечто конкретное, с чем ассоциировалось бы внутреннее решение все претерпеть, — до конца; и, кроме того, нужен таинственный ток энергии непрерывно обновляющий первое, ослепительное время дружбы.

Такою крепостью дружбы служит, во первых, «естественное таинство», — да извинит читатель это неподходящее слово-сочетание!—, побратимства или братованія и, во вторых, на нем, как на плодоносной природной почве, произросший особый богатный обряд, — «ино-послѣдованіе на брато-твореніе», ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν или εἰς ἀδελφοποιῖα. Не стану тут разбирать ни того, ни другого, ибо такой разбор вывел бы нас из области еесофіи и личных религиозных переживаний



въ областъ народовѣдѣнія и литургики <sup>808</sup>. Замѣчу только, что **побратимство** въ существенномъ слагается изъ реального объединенія посредствомъ обменна кровью, обмена именами (иногда также: рубашками, одеждою, оружіемъ), со-вкушенія священной пищи, клятвы въ вѣрности и поцѣлуя, при чемъ въ данную конкретную форму побратимства эти элементы могутъ входить не всѣ заразъ. Ясно, что побратимство соответствуетъ естественному религіозному сознанію. Въ **братотвореніи** же христіанскомъ замѣняется обменъ кровью и со-вкушеніе — со-причащеніемъ св. Даровъ — Крови Христовой, а обменъ именъ — обменомъ тѣлѣныхъ крестовъ, — что соответствуетъ обмѣну крещальныхъ именъ. Полу-церковное, полу-народное **братотвореніе** совершается чрезъ обменъ крестовъ, клятву въ братской любви и вѣрности предъ иконою въ храмѣ и поочередное держаніе въ рукѣ зажженной свѣчи въ продолженіе Херувимской.

Чинъ же **церковнаго братотворенія** имѣетъ различные изводы, но главнѣйшіе его моменты — слѣдующіе:

1<sup>0</sup>, — постановленіе братующихся въ храмѣ предъ на-  
лоемъ, на которомъ лежитъ Крестъ и Евангеліе; при этомъ  
старшій изъ братующихся стоитъ десную, младшій же —  
ошуюю.

2<sup>0</sup>, — молитвы и ектеніи, испрашивающія побратимамъ  
соединенія въ любви и приводящія имъ на память церков-  
но-историческіе примѣры дружбы.

3<sup>0</sup>, — связываніе братующихся однимъ поясомъ, положе-  
ніе ихъ рукъ на Евангеліе и врученіе имъ по зажженной  
свѣчѣ.

4<sup>0</sup>, — чтеніе Апостола (1 Кор 12 17-138) и Евангелія (Іо.  
1718-28).

5<sup>0</sup>, — еще молитвы и ектеніи, подобныя указанныя въ 2<sup>0</sup>.

6<sup>0</sup>, — чтеніе «Отче нашъ».

7<sup>0</sup>, — пріобщеніе побратимовъ преждеосвященными св. Да-  
рами, — общая чаша.



8<sup>0</sup>,—обвожденіе ихъ, держащихся за руки, вокругъ ана-  
лоя, при пѣнїи тропаря:

«Господи, призри съ небеси и виждь....»

9<sup>0</sup>,—обмѣнъ поцѣлуемъ.

10<sup>0</sup>,—пѣніе: «Се что добро или что красно, во еже  
жити братїи вкупѣ» (Пс 132<sup>1</sup>).

Иногда сюда присоединяется и обмѣнъ тѣлѣнными кре-  
стами; но возможно, что онъ не вошелъ существеннымъ  
элементомъ въ чино-послѣдованїи въ виду того, что по-  
братимы уже до брато-творенїя мѣнялись крестами. На-  
ряду съ со-причащенїемъ, этотъ обмѣнъ есть самый важ-  
ный идейный моментъ чино-послѣдованїя —, во первыхъ,  
какъ знакъ взаимнаго кресто-ношенїя братующихся, а во  
вторыхъ, какъ обрядъ, дающій каждому изъ «назван-  
ныхъ братьевъ» памятку о само-отреченїи и о вѣр-  
ности другу.

Что жъ такое братотворенїе? Глубокомысленный Н. Θ.  
Θеодоровъ выдѣлѣ въ немъ родъ литургїи. «Чинъ бра-  
тотворенїя, — говоритъ онъ —, есть совершенное подобїе  
литургїи, онъ заканчивается причащенїемъ преждеосвящен-  
ными дарами; особенности этого послѣдованїя, опоясыва-  
нїе вступающихъ въ союзъ однимъ поясомъ, обхожденїе  
кругомъ аналоя при пѣнїи «Призри съ небесе и виждь, и посѣти  
виноградъ свой, и утверди его же насади десница Твоя»,  
не потому ли не употребляются въ литургїи, что стѣны  
храма служатъ, можно сказать, поясомъ, связующимъ  
всѣхъ присутствующихъ, а ходы церковные имѣютъ смыслъ  
объединенїя въ жизненномъ пути и въ общемъ дѣлѣ?»<sup>809</sup>.  
Эти соображенїя весьма замѣчательны. Но, въ связи съ  
ними, Н. Θ. Θеодоровъ думаетъ, что чинъ братотво-  
ренїя выдѣлился изъ литургїи, какъ «сущность литургїи  
оглашенныхъ»,—тогда, именно когда жизнь церковная обмѣр-  
щилась и когда союзъ всечеловѣческой сталъ подмѣняться  
союзами частными<sup>810</sup>. Позволительно очень и очень сомнѣ-  
ваться въ правотѣ такого приниженїя нашего чина. Въ томъ -



то и дѣло, что церковная жизнь антиномична, т.е. не заключается въ рациональной формулѣ; и въ разсматриваемомъ отношеніи нельзя свести ее ни къ союзамъ только частнымъ, ни всецѣло къ союзу только общему. Въ томъ-то и дѣло, что и то и другое, и общее и частное, несводимое другъ къ другу, равно необходимы въ ней и соединены въ процессъ жизни. Такъ, на примѣрѣ, брако-сочетаніе,—тоже родъ литургіи—, есть аналогъ общинной литургіи, а не отпаденіе отъ нея, ибо нельзя же и помыслить, чтобы сперва былъ «групповой бракъ» и «общее» вѣнчаніе, а потомъ, съ обмѣрщеніемъ церковной жизни, началось единобрачіе. Такъ—и съ брато-твореніемъ. Между тѣмъ, по Н. Θ. Θ е д о р о в у выходитъ, что и бракъ, въ числѣ всѣхъ прочихъ таинствъ и обрядовъ, должно считать выгѣленіемъ литургіи, продуктомъ разложенія обще-церковной жизни. Явная ошибка!

Впрочемъ, мысль Н. Θ-ча,—хотя и выраженная невѣрно—, сама по себѣ вѣрна. Конечно, правъ Н. Θ-чъ: въ Церкви не можетъ быть ничего такого, что не было бы обще-церковнымъ, какъ не можетъ быть ничего и такого, что не было бы личнымъ. Въ Церкви нѣтъ «Privatsache», какъ нѣтъ въ ней и безличнаго «права». Каждое явленіе церковной жизни, будучи все-церковнымъ по своему значенію, имѣетъ тѣмъ не менѣе свой центръ, точку своего особливаго примѣненія, въ которой оно не только наиболѣе сильно, но и по качеству совсѣмъ иное, нежели въ другихъ мѣстахъ. Вотъ, на примѣрѣ, бракъ:

Бракъ каждаго члена Церкви есть, конечно, дѣло всей вселенской Церкви, но вовсе не въ томъ смыслѣ, что всѣ женятся вмѣстѣ съ каждымъ на его женѣ, а въ томъ—, что для всѣхъ это событіе имѣетъ извѣстную духовную значимость и не есть ничто безразличное: для всѣхъ жена брата ихъ дѣлается не къмѣ-то, а именно женою брата, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, одному она дѣлается просто женою, а другимъ—женою брата. Это различіе не только степени, но и качества, хотя и то и другое — церковно. Такъ вотъ, бракосочетаніе захватыв-



ваетъ ближайшимъ, совсѣмъ особымъ образомъ двоихъ, мужчину и женщину («мы вѣнчаемся»), а инымъ образомъ — прочихъ членовъ Церкви («они вѣнчаются»). То же должно сказать и объ общинной литургіи. Она захватываетъ совсѣмъ особымъ образомъ членовъ общины прихода («мы молимся», «мы пріобщаемся») и инымъ — всѣхъ прочихъ членовъ церкви («они молятся», «они пріобщаются»). Точно также, известное явленіе можетъ захватить нѣсколько общинъ, — епископію - епархію или нѣсколько епископій, т. е. помѣстную церковь, и т. д. Но всегда церковная жизнь такова, что она ни просто «вообще», ни просто «какое дѣло до насъ другимъ»; она никогда ни просто «соціальное явленіе», ни просто «*Privatsache*». Всегда она вселенска и обща по своему значенію, а по своему приложенію и возникновенію лична и конкретна.

Все сказанное относится и къ братотворенію. Какъ, наряду съ агапическою любовью, должна бѣть, несводимая къ ней, но и неотдѣлимая отъ нея, любовь филическая, такъ же точно должны сосуществовать другъ другу несводимыя другъ на друга литургическія чинопослѣдованія союза агапическаго и союза филическаго. И понятно, что какъ оба вида любви — аналоги другъ друга, точно такъ же аналогами оказываются и соотвѣтствующія имъ чинопослѣдованія общинной литургіи и братотворенія. Но, будучи аналогами, т. е. построенные по одному типу, они вовсе не выводятся одно изъ другого. Это можно сравнить съ устройствомъ организма. Рука построена по тому же типу, какъ и нога, онѣ — аналоги; и верхняя часть тѣла — аналогъ нижней. Тѣмъ не менѣе, наряду съ руками необходимы и ноги, и наряду съ верхнимъ полюсомъ тѣла необходимъ и нижній. Они не только не-замѣнимы другъ другомъ, но, мало того, не могутъ жить нормальною жизнью другъ безъ друга. Общее начало устройства осуществляется въ частностяхъ, и частности — пронизаны началомъ единства. Но нужно и конкретное многообразіе, и единящій типъ устройства. Такъ — и въ церковной жизни: общее начало — любовь, живетъ не только агапически, но и филически, и создаетъ



себѣ форму, — не только общинную литургію, но и дружеское братотвореніе.

Но тутъ естественно возникаетъ вопросъ, какія же сила обезпечиваетъ несліянность явленій разнородныхъ? Чтò поддерживаетъ равновѣсіе начала особливаго и начала общаго? Какія духовная дѣятельность, не мѣшая особливѣмъ, физическимъ явленіямъ быть обще-церковными, въ то же время оберегаетъ ихъ особливостъ. Несомнѣнно, что должна быть таковая—иначе не было бы духовнаго равновѣсія Церкви. Это ясно видно на примѣрахъ. Такъ, развѣ жена брата должна быть для всякаго женою брата, но—лишь женою брата, а не женою всякаго, то должна быть какая-та дѣятельность духовная, которая ставитъ ее къ своему мужу въ совсѣмъ особія отношенія и непрерывно обезпечиваетъ ихъ особенностъ.

Точно также, развѣ для каждаго члена Церкви другъ брата долженъ быть другомъ брата, но лишь другомъ брата, а не просто другомъ всякому, то необходимо должна быть и сила, которая устрояетъ и поддерживаетъ индивидуальностъ дружескаго союза. Наряду съ силою объединяющею, въводящею за границу отдѣльнаго, существованія, должна быть и сила обособляющая, создающая границу расплывчатости и безличности. Наряду съ силою центрo-бѣжной должна быть и сила центрo-стремительная. Сила эта—ревностъ, и произведеніе ее—изоляция, обособленіе, ограниченіе, расчлененіе. Если бы не было ея—то не было бы конкретной церковной жизни, съ ея опредѣленнымъ строемъ, а было бы протестантское, анархическое, коммунистическое, толстовское и т. д. смѣшеніе всего со всѣмъ, — полная безвидностъ и хаосъ. Сила ревности жива и въ дружбѣ и въ бракѣ, и въ общинѣ-приходѣ и въ монастырѣ-киновіи, и въ епископії-епархіи, и въ помѣстной церкви,—всюду<sup>811</sup>. Всюду требуется опредѣленностъ связей и постоянство союзовъ,—будь то съ другомъ, съ супругою, со старцемъ, съ пастыремъ, съ еписко-



помѣ, съ митрополитомѣ или патріархомѣ, т. е. всюду должна бытъ не только любовь, но—и ревностъ,—къ другу, къ супругѣ, къ паствѣ, къ братіи, къ епархіи, къ помѣстной церкви. Намѣ нужно теперь глубже проникнуть въ это понятіе, столь важное и обычно столь мало изслѣдуемое.

---





*Mersus ut emergat. Нырля дабы вынырнуть.*

### ХІІІ.—ПИСЬМО ДВѢНАДЦАТОЕ: РЕВНОСТЬ.

Мнѣ кажется, стало несомнѣннымъ, что обсужденіе любви вообще и дружбы въ частности, и въ ихъ конкретной жизненности, почти неизбѣжно подымаетъ вопросъ о явленіи тѣснѣйше съ ними связанномъ, — о ревности. Что практически этотъ вопросъ выдвигается на первую линію по важности, — о томъ едва ли возможно двойное мнѣніе. Но, мнѣ думается, не достаточно сознается большинствомъ мыслителей его теоретическая важность: въ философской литературѣ понятіе ревности загнано куда-то на задворки и рѣдко-рѣдко когда его удостоиваютъ взглядомъ. Вотъ почему мнѣ кажется необходимымъ глубже проникнуть въ понятіе ревности. Полагаю, на основаніи сказаннаго въ концѣ предыдущаго письма, что уясненіе понятія ревности служитъ, вмѣстѣ, къ уясненію самаго понятія дружбы и любви.

Итакъ, что же такое ревность?—

Въ ходячемъ, интеллигентскомъ слово-употребленіи ревность понимается какъ порокъ, или, по меньшей мѣрѣ, какъ безспорный нравственный недостатокъ, — нѣчто постыдное и достойное осмѣянія. Въ основѣ ревности ин-



теллигенціей принято усматривать и гордость, и тщеславіе, и самолюбіе, и подозрительность, и недовѣріе, и мнительность,—словомъ, все что угодно, но только не какое-либо моральное преимущество<sup>812</sup>. Этотъ взглядъ на ревность особенно свойственъ тому вѣку, который былъ революціонно-интеллигентскимъ по преимуществу,—XVIII-му; и осуждается ревность въ особенности въ томъ мѣстѣ, гдѣ просвѣтительская разсудочность царила не терпимѣе всего,—въ Парижѣ.

«Гордость и тщеславіе дѣлаетъ ревнивыми столько же людей, сколько и любовь»,—сказалъ Б у а с т ѣ.—«Любовь ревнивцевъ походитъ на ненависть»—свидѣтельствуетъ М о л ѣ р ѣ. — Ревность происходитъ болѣе отъ тщеславія, чѣмъ отъ любви»,—признаетъ М - т е д е С т а л ѣ.—«Въ ревности бываетъ часто болѣе самолюбія, нежели любви»,—указываетъ Л я - Р о ш ф у к о.—«Ревность грубая, это—недовѣріе къ любимому предмету; ревность деликатная, это—недовѣріе къ самому себѣ»,—разсуждаетъ нѣкто.—«Самые ревнивые изъ всѣхъ любовниковъ, это—любящіе славу»,—наблюдаетъ Т р ю б л а.—«Ревнивецъ, это—ребенокъ, который пугается чудовищъ, созданныхъ въ потемкахъ его воображеніемъ»,—думаетъ Б у а с т ѣ.—«Ревнивецъ проводитъ свою жизнь въ отысканіи тайны, открытіе которой нарушаетъ его благополучіе»,—подмѣчаетъ О к с е н ш т и р н ѣ. Эту мысль облакаетъ игрою словъ Ш л е й е р м а х е р ѣ или Г р и л л ѣ п а р ц е р ѣ: «Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft»<sup>813</sup>, т. е. «ревность съ рвеніемъ ищетъ то, что составляетъ страданіе», или: «что страсть», т. к. въ произношеніи слышится «Leiden-schaft»; каламбуръ, который можно передать приблизительно чрезъ: «ревность ревностно ищетъ, что—страсть.»—«Изъ недуговъ ума ревность есть тотъ, пищею которому служитъ наибольшее число вещей, а лекарствомъ—наименьшее» — опредѣляетъ Н о э л ѣ.—«У ревности глаза рысби»,—говоритъ Б е л л а м и.—Поэтому, любовь и ревность несоединимы. «Когда самолюбіе господствуетъ надъ ревностью, любовь потеряла свою власть»,—утверждаетъ



Ленгрэ. — «Ревность гаситъ любовь такъ же, какъ пепелъ гаситъ огонь», — пишетъ королева Наваррская. — «Сильныя страсти выше ревности», — читаемъ у Ля-Рошфуко <sup>814</sup>.

Это, — нѣсколько расплывчатое, житейское —, пониманіе ревности нашло себѣ законченную и психологически-мотивированную форму въ чеканномъ опредѣленіи ревности, данномъ Барухомъ Спинозою. Любовь, полная ненависти къ любимому предмету и зависти къ другому, пользующемуся любовью перваго, есть, — по Спинозѣ —, ревность. Спиноза тутъ чрезвычайно удачно пользуется образомъ смѣшенія двухъ жидкостей, когда онѣ, проникая одна въ другую, струятся и мутнѣютъ, — что обозначается терминомъ *fluctuatio*. Такъ и при ревности: любовь и ненависть, смѣшиваясь, образуютъ *fluctuatio*, «струеніе» души, вслѣдствіе чего сознаніе мутнѣетъ и дѣлается непрозрачнымъ.

Ревность, — по Спинозѣ —, есть такое именно «струеніе души», происходящее заразъ отъ любви и ненависти, сопровождающейся идеей другого, которому душа завидуемъ: «*Nos odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret*» <sup>815</sup>.

Вотъ какими разсужденіями приходитъ Спиноза къ этому своему классическому опредѣленію ревности:

Любовь, говоритъ онъ, стремится ко взаимности, и притомъ — къ совершеннѣйшей взаимности. Всякое умаленіе и всякій ущербъ, испытываемые нами въ этомъ отношеніи, ощущаются какъ само-умаленіе, т. е. причиняютъ сильнѣйшую скорбь. Совершеннѣйшая взаимная любовь есть любовь всепоглащающая; мы хотимъ сполна обладать ею, она — наше высшее счастье, которое мы ни съ кѣмъ не хотимъ дѣлить и никому не хотимъ угодлять. Если любимое существо любитъ кого-либо другого болѣе, чѣмъ насъ, то мы ощущаемъ себя безгранично несчастными. При-



чина нашего несчастія естѣ предметъ нашей ненависти; слѣдовательно, мы будемъ ненавидѣть возлюбленнаго, потому что онъ лишаетъ насъ своей взаимности, и завидовать тому, кто пользуется этой взаимностью. Такъ возникаетъ любовь, которая одновременно ненавидитъ и завидуетъ,—ревность. Эта страсть особенно сильна, если нашимъ счастьемъ завладеетъ другой; и, чѣмъ сильнѣе было счастье, тѣмъ ярче разгорается ревность, такъ что она, если не укротитъ ее какая-нибудь иная сила, затемнитъ всю нашу душу: ненависть къ любимому предмету тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе была ранѣе любовь <sup>816</sup>.

Вотъ важнѣйшія относящіяся сюда теоремы <sup>817</sup>:

**Р о р. XXXV.** «*Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidet*».—«Если кто воображаетъ, что любимая имъ вещь находится съ кѣмъ-либо другимъ въ такой же или еще болѣе тѣсной связи дружбы, чѣмъ та, благодаря которой онъ владѣлъ ею одинъ, то имъ овладеваетъ ненависть къ любимой имъ вещи и зависть къ другому».

**Р о р. XXXVI.** «*Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est*».—«Кто вспоминаетъ о вещи, отъ которой онъ когда-либо получилъ удовольствіе, тотъ желаетъ владѣть ею при той же обстановкѣ, какъ было тогда, когда онъ наслаждался ею въ первый разъ».

**Р о р. XXXVII.** «*Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est*».—«Желаніе, возникающее вслѣдствіе неудовольствія или удовольствія, ненависти или любви, тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше эти аффекты».

**Р о р. XXXVIII.** «*Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat*».—«Если кто началъ любимую имъ вещь ненавидѣть, такъ что любовь совершенно уничтожается, то вслѣдствіе одинаковой причины онъ будетъ питать къ ней болѣшую ненависть, чѣмъ если бы никогда не любилъ ея, и тѣмъ болѣшую, чѣмъ болѣе была его прежняя любовь».

Согласно житейскому пониманію, ревность естѣ вредный для любви и безобразный наръстъ ея; причины



ревности чужды сущности любви, и потому ревность обычно признается устранимой из любви. Спиноза усматривает больше тѣсную связь между любовью и ревностью; для него, ревность—не случайный попутчик любви, а вѣрная тѣнь, появляющаяся на экранѣ душевной жизни всякій разъ, какъ любовь освѣщается измѣною любимаго; или, точнѣе, ревность, по Спинозѣ, есть необходимый эквивалентъ любви, возникающій при поворотѣ отношеній къ худшему. Любовь не исчезаетъ, но преобразуется въ ревность. Но, все же, и тутъ, на почвѣ Спинозовскаго анализа, мыслима любовь безъ ревности,—при полной взаимности—, такъ что ревность,—хотя и необходимая психологически при извѣстныхъ условіяхъ—, получаетъ въ глазахъ Спинозы оцѣнку отрицательную, какъ *animi fluctuatio*,—какъ затемнѣніе сознанія, какъ неукротимая страсть. Ревность въ любви, для Спинозы, не есть любовь; и потому,—какъ и породная любви, какъ не-любовь, хотя съ любовью и находящаяся въ причинномъ отношеніи, въ отношеніи эквивалентности—, ревность предосудительна. Такимъ образомъ, и Спиноза, въ итогѣ, остается при ходячемъ пониманіи ревности. Почему же это произошло?

Чтобы отвѣтитъ на поставленный вопросъ, вспомнимъ безжизненный и вещный характеръ всей философіи Спинозы. Не имѣя категоріи личности, Спиноза не можетъ различать любви къ лицу и вожделѣнія къ вещи,—смѣшиваетъ любовь и вожделѣніе или, точнѣе сказать, подмѣняетъ первую послѣднимъ. Всюду мы читаемъ у него безличное *res amata*,—что должно перевести: «вещь вожделѣнная», ибо вещь не можетъ быть любима; да, «*res amata*»,—но нигдѣ нѣтъ рѣчи о любимой личности,—о личности, къ которой одной только и можетъ быть приложенъ эпитетъ «любимая». Правда, въ современномъ обществѣ нерѣдко можно услыхать что-нибудь вродѣ «любимое варенье», «люблю сигары», «полюбилъ карты» и т. п., но для всякаго здороваго человѣка ясно, что это—или извращеніе и затемнѣніе сознанія, или же—насиліе надъ языкомъ. «Ва-



ренбе», «сигары», «карты» и т. д. нельзя любить, а можно лишь вожделѣть. Но кореллатъ вожделѣнія—ненависть съ завистью; поэтому-то у Спинозы, въ исходномъ понятіи любви, получаетъ такое удареніе этотъ предосудительный моментъ ненависти съ завистью. Однако, какъ любовь не есть вожделѣніе, такъ же точно и ненависть съ завистью — не ревность, хотя, дѣйствительно, послѣдняя такъ же относится къ тому, что Спиноза разумѣетъ подъ ревностью, какъ истинная любовь — къ вожделѣнію. Чтобы понять ревность въ собственной ея природѣ, надо еще тѣснѣе связать ее съ любовью, ввести въ самое сердце любви и, подчеркнувъ личную природу любви, вскрыть, что ревность есть сама любовь, но въ своемъ «ино-бытіи»; намъ надо обнаружить, что ревность есть необходимое условіе и непремѣнная сторона любви,—но обращенная къ скорби—, такъ что желающій уничтожитъ ревность уничтожилъ бы и любовь. Точно также, въ вожделѣніи есть всегда ненависть съ завистью.

Чтобы показать это, прежде всего надо снять съ ревности тяготящій надъ нею моментъ осужденія. Ревность такъ часто смѣшивалась съ извѣстными недолжными видами проявленія ея, что самыя слова: «ревность», «ревновать» и «ревнивый», не говоря ужъ о «ревнивецѣ», стали словами осужденія.

И однако, видѣтъ въ подозрительности, мелочномъ самолюбіи, недовѣріи, недоброжелательствѣ, злобѣ, ненависти съ завистью и т. п. сущность ревности — столь же неправильно, какъ въ недаваніи свободы, лицепріятіи, несправедливости и т. п. полагать суть любви, или въ холодности, черствости сердца, жесткости и жестокости его усматривать суть справедливости. Подозрительность, ненависть съ завистью и т. д.—все это дурныя, недолжныя, эгоистическія проявленія ревности, рождающіяся отъ смѣшенія любви съ вожделѣніемъ. Между тѣмъ, два ряда историческихъ данныхъ намекаютъ на эту непре-



досудителѣность, и даже не толькѣ не предосудителѣность, а прямо положительность, должностѣ ревности. Въ самомъ дѣлѣ, во первыхъ, народѣ съ богосознаніемъ чистѣйшимъ, избранный народѣ еврейскій, яснѣе, нежели кто-нибудь знавшій и понимавшій любовь Божію, настойчиво, непрестанно, безъ колебаній твердитъ о ревности Божіей. Вся Библия насыщена и пронизана ревностью Божіею, и не считается съ этимъ—невозможно. А затѣмъ, во вторыхъ, народѣ чистѣйшей человѣчности, геніальнѣйшій народѣ эллинскій, лучше кого бы-то ни было знавшій и понимавшій человѣческую любовь во всѣхъ ея видахъ, онѣ опять таки черту ревности имѣетъ во всемъ какъ основную черту, какъ черту характернѣйшую и неотъемлемую отъ него. Фр. Ницше, въ своихъ наброскахъ «размышленія» «Мы филологи», среди трехъ «избранныхъ пунктовъ изъ древности» предназначаетъ къ разработкѣ: «Облагодѣленіе ревности, греки—самый ревнивый народъ»<sup>818</sup>. И съ этимъ, опять, нелзя не считаться. Если и яснѣйшій геній и чистѣйшая вѣра являетъ намъ ревность, какъ силу положительную и необходимую въ существѣ любви, какъ человѣческой, такъ и Божественной, то значитъ—она и есть такова и, значитъ, она—совсѣмъ не то, что побочныя страсти, сопровождающія ее.

Но что же, въ такомъ случаѣ, — сама ревность? Она — одинъ изъ моментовъ любви, основа любви, фонъ любви, первичная тѣма, въ которой возсіяваетъ лучъ любви. Любовь есть свободное избраніе: изъ многихъ личностей, Я, актомъ внутренняго само-опредѣленія, избираетъ одну и къ ней, — одной изъ многихъ —, устанавливаетъ отношеніе, какъ къ единственной, душевно прилѣпляется къ ней. Ее, — обыкновенную —, Я хочу разсматривать какъ необыкновенную; ее, — сѣрую —, — какъ праздничную; ее, — будничную —, — какъ торжество. Она въ толпѣ стоитъ, но Я възываетъ ее и съ площади ведетъ въ прибранную горницу сердца своего. Я рисуетъ изображеніе ея на чеканномъ золотѣ полѣ<sup>819</sup>. И—справедливо, ибо это изображеніе—не каррика-



тура, какую рисуютъ люди въ большинствѣ случаевъ; это даже и не портретъ,—живописуемый мудрыми. Это—образъ образа Божія, — икона. Я, нарушая «справедливость» закона тождества, метафизическимъ актомъ самоопредѣленія, — не разсудкомъ, — всѣмъ существомъ своимъ,— рѣшаетъ видѣтъ въ избранной, — одной изъ многихъ —, личности—исключительную, изъ ряда прочихъ выходящую, — однимъ словомъ, дѣлаетъ себя въ отношеніи къ избранной такимъ, что та личность дѣлается для него Ты. Дружба, повторяю, исключительна, какъ исключительна и супружеская любовь. «Мноіо» — признакъ несовершенства объекта любви, какъ такового, признакъ незаконченности Ты, какъ Ты. И много-брачіе и много-дружіе ложны по самой идее своей и неизбежно должны или перейти въ нѣчто личное,—первое въ едино-брачіе, второе—въ едино-дружіе—,—или же вовсе растлится и перегниетъ,—первое въ отношенія похоти, а второе—въ отношенія корысти, т. е. изъ полу-личныхъ сдѣлаются вещными. «Нелѣзя,—говоритъ Аристотель<sup>820</sup>—, нелѣзя бытъ другомъ многихъ, имѣя въ виду совершенную дружбу, точно такъ же, какъ нелѣзя въ одно время бытъ влюблену во многихъ. Подобная дружба кажется совершенствомъ и, какъ таковое, можетъ бытъ обращена лишь на одного человека. — Πολλοῖς δ'εῖναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα· εἰκε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι».

Но, если даже сказать згѣсб, что такихъ, любимыхъ, Ты — бываетъ «много», то все таки къ каждому, при любви, отношеніе — какъ къ единственному. Всякая любовь, въ существѣ своемъ, имѣетъ избирательную, избирающую силу, естъ dilectio, и потому, любимый — всегда избранникъ, избранный, единственный. Въ этомъ-то и заключается личная природа любви, безъ которой мы имѣли бы гѣло съ вещнымъ вожделѣніемъ и съ безразличіемъ въ замѣнѣ вожделѣнной вещи вещью ей равною. Требованіе нумерического тождества любимой личности, — хотя бы при отсутствіи тождества генерического, при-



накового, т. е. вѣрностъ личности и при измѣненіи ея<sup>821</sup>—, характеризуетъ любовь и, вмѣстѣ, нарушеніе ею закона тождества, тогда какъ требованіе генерического, признакового тождества вождельной вещи,—при безразличіи къ тождеству нумерическому, даже при непониманіи его—, и, потому,—соблюденіе закона тождества характеризуетъ собою вождельніе. Сознаніе единственности — таково условіе любви, даже въ самыхъ несовершенныхъ ея проявленіяхъ; мало того, даже для иллюзіи любви нужна, если не единственность, то хотя бы иллюзія единственности, неповторимости, исключительности, —хотя бы онъ, любящій, мнилъ любимое существо единственнымъ столь же неосновательно, сколь всегда мнитъ себя единственною въ мірѣ и исторіи всякая первая любовь, сколь ошибочно считаетъ себя единственнымъ каждый изъ «единственно-законныхъ» наслѣдниковъ и истолкователей Канта, сколь ложно, наконецъ, утверждаетъ себя единственнымъ «Единственный» Штирнера. Иначе—безусловно невозможна даже иллюзія любви, и будетъ въ отношеніяхъ лишь корысть, грязь и смерть. Самая мысль о возможности замѣны одного лица другимъ, какъ опирающаяся на признаніе омѣсїи, т. е. вѣчности, есть мысль грѣховная и ведущая къ смерти.

Непонятнымъ актомъ избранія личности сдѣлана единственной, призвана къ высокому, къ царственному сану Ты. Она согласилась на это избраніе. Она сказала «Да» и возложила на себя вѣнецъ величія. Чего же теперь Я хочу? —Только одного: того, чего восхотѣло, — любви своей. Я утверждаетъ актъ любви своей какъ вѣчный по цѣнности и, значитъ, требуетъ его пребываемости, его неотмѣнности. Это внутреннее утвержденіе выражаетъ себя какъ рвеніе или ревностъ воплотитъ во времени свой вѣчный актъ избранія любимого Ты. Я желаетъ, чтобы Ты не мѣшало ему въ его любви, т. е. чтобы оно въ отношеніи къ нему дѣйствительно было Ты. Пусть любимое Ты ведетъ себя, какъ единственное; пусть не сходитъ со своего пьедестала выдѣленности, обособлен-



ности, избранничества. Это ничего, если избранное Ты будешь самым зауряднымъ въ толпѣ и для толпы. Но для Я, для избравшаго, оно должно быть именно Ты, и — ничѣмъ, кромѣ какъ Ты: иначе невозможна самая любовь, иначе не можетъ воплотиться во времени самый актъ избранія. Иначе «время» любви не будетъ «подвижнымъ образомъ вѣчности» <sup>822</sup>, избранія. Ты, въ отношеніи Я, должно и вести себя какъ Ты, а не какъ одинъ изъ многихъ,—должно быть въ вѣнцѣ царскомъ, а не въ ночномъ колпакѣ. Сознаніе необходимости этого отъ Ты для самой возможности любви влечетъ за собою желаніе осуществитъ это избранничество и, затѣмъ, утвердитъ и охранитъ его. Все это вмѣстѣ и будетъ ревностью.

А если Ты не захочетъ этого? Если оно упорно нарушаетъ санъ свой и высокое положеніе, свободно имъ принятыя? Если оно, сказавъ «Да» на предложеніе ему новой сущности, — Ты—, если оно, по легкомыслію, или по упрямству, или по недостатку искренности въ принятомъ на себя высокомъ жребіи, своей жизнью показываетъ, что для него Я—не Я? Если, желая быть Ты, оно не хочетъ признавать Я за Я?—Тогда Я не можетъ и не должно оставаться безъ противо-дѣйствія. Это противо-дѣйствіе есть проявленіе ревности,—ревности къ своей любви, т. е. заботы о непорочности, о подлинности, наконецъ, о сохраненіи своей любви. Требованіе этого отъ Ты во имя самой возможности любви влечетъ за собою желаніе осуществитъ это избранничество, утвердитъ и оградитъ его. Все это, вмѣстѣ,—повторяю —, и будетъ ревностью. Что-нибудь одно. Или Ты должно признать это противо-дѣйствіе себѣ, эту борьбу за любовь, эту ревность—и измѣнитъ, или же оно должно отказать отъ сана своего, признать себя только зауряднымъ, вернуться съ престола въ сѣрую толпу, изъ торжества—въ будничную обстановку. Для Я нельзя любить и не ревновать, когда Ты фактически перестаетъ быть Ты, т. е. не стараться снова сдѣлать его Ты. По-



этому, если за нимъ не признаютьъ права и долга ревности, то не остается ему ничего, кромѣ какъ низверженія Ты съ его престола. Я должно забыть о Ты, разлюбить его, ибо только этимъ путемъ можно избавить Ты отъ требованія отъ вѣтной любви. Но Ты—вросло въ Я, сдѣлалось частью его. Разлюбить—это значитъ лишиться части своей. Забыть—это значитъ отсѣчь отъ себя кусокъ живой плоти. Такъ и бываетъ, когда, уважая чужую свободу, приходится вырвать любовь изъ груди вмѣстѣ съ самымъ сердцемъ.

Любовь — безпрегѣльна; она не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ, она—вселенска. Но эта вселенскость любви не только не исключаетъ, но даже предполагаетъ обособленность, отъединенность, изоляцію <sup>823</sup>. Въдѣ любовь имѣетъ корнемъ своимъ святѣню души и возможна лишь постолѣку, поскольку жива эта святѣня. Оберегать жемчужину души — значитъ оберегать самую любовь; нерадѣть о святѣнѣ своей—значитъ нерадѣть о любви. Любовь не только вселенска, но — и ограничена; не только безпрегѣльна, но—и замкнута. Слово, сказанное о семъ Господомъ, нынѣ не пріемлется и считается жесткимъ и жестокимъ; но, что всего замѣчательнѣе, въ «матѣ всѣмъ книгамъ»,—въ Евангеліи—, оно стойтъ непосредственно послѣ слова о неосужденіи ближняго и притчи о бревнѣ и сучкѣ въ глазу. «Лицемѣръ! вынь прежде бревно изъ твоего глаза, и тогда увидишь, какъ вынуть сучекъ изъ глаза брата твоего» (Мѣ 65). И антистетически встрѣчается съ этою мыслію, какъ бы направляясь остріемъ противъ ея острія: «Не давайте святѣни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свинѣями, чтобы онѣ не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ» (Мѣ 76). Какъ бы поясняя это изреченіе, преп. Серафимъ Саровскій учитъ насъ: «Что есть лучшаго въ сердцѣ, — то мы безъ надобности не должны обнаруживать; не всѣмъ открывай тайны сердца твоего» <sup>824</sup>.



Итакъ, съ одной стороны, «не осуждай», но, съ другой, «считай псами и свинями» тѣхъ, которымъ не достоинъ открывать тайны сердца. Открывай ихъ лишь нѣкоторымъ, избраннымъ, выгнаннымъ изъ стада свиного. Это — антиномія, и антиномія эта приблизительно равносильна антиноміи любви-ревности.

Для примѣрнаго (—хотя и приблизительнаго только —) поясненія сказаннаго приведу еще отрывокъ изъ уже цитированнаго ранѣе дневника <sup>825</sup>. Это — запись какого-то дѣйствительнаго или воображаемаго разговора съ другомъ. Вотъ она:

«— Ты ведешь себя такъ-то и такъ-то. Ты тайшья, ты секретничаешь, ты желаешь полной самостоятельности, тебя тяготитъ признаніе, — какъ твое, такъ и друга.

— Да, но неужели ты не знаешь, что я всегда и вездѣ такъ веду себя?

— Хотя это и несовсѣмъ правильно, и ты далеко не со всѣми и не всегда и не вездѣ таковъ, но если бы и такъ было, — это для меня не отвѣтъ. — «Дружба» потому и есть дружба, что отъ другого что-то передается мнѣ и отъ меня — другому. Потому «отношенія» и суть отношенія, что они кого-то къ кому-то, т. е. къ другому, относятся, — выводятъ каждого изъ само-замкнутости эгоизма и узости сердечной, — что они «расширяютъ бытіе» личности, какъ говорилъ Спиноза...

— Но если, — пойми —, природа моя, естество мое такое.

— Ну, такъ что жъ? Всякаго естество таково, — эгоистично и узко. Но дружба-то и открываетъ ходъ притоку новой реальности. На то — и дружба, чтобы мы не были

«сердцемъ хладные скопцы»,

а вѣдѣ скопчество сердечное — самый худшій изъ пороковъ, самое ужасное изъ всего, что можетъ быть съ человѣкомъ.



— А если я—всегда «скопецъ»...

— Въ любви наша личность перестаетъ быть такой, какъ «всегда», какъ «вездѣ», какъ «со всѣми». Старчество, дряхлость души проходятъ. Душа обновляется и мологѣетъ.

— Но развѣ у насъ нѣтъ никакихъ отношеній? Живемъ же какъ-нибудь...

— Въ томъ-то и дѣло, что — «какъ-нибудь». Если же нѣтъ тѣхъ отношеній, о которыхъ я говорилъ, если «отношенія» никого не со-относятъ и «связи» никого не связываютъ, — тогда ихъ во все нѣтъ, и личности — не въ дружбѣ, не другъ въ другъ, а сами въ себѣ и сами по себѣ, — въ себя-любви. Если ты остаешься со мною, «какъ со всѣми» и ведешь себя въ отношеніи меня, «какъ всегда и вездѣ», то это-то лучше всего доказываетъ, что ты не вѣдаешь ни дружбы, ни отношеній, ни связи...

Пойми, я не любви или нелюви твоей хочу, не дружбы или вражды, а простой опредѣленности, чтобы я зналъ, стоитъ ли изнемогать и тратить силы на эту нивой дружбы, въ надеждѣ хотя бы на далекій урожай, или же я заранѣе долженъ отказаться отъ мысли на лучшее будущее, бросить бесплодную, каменистую ниву и заняться тогда уже «своими» дѣлами. Но ты глухъ:

«добро и зло внимая равнодушно»

ты отмалчиваешься. Долго ли такъ?..»

Сердце, изъязвленное Другомъ, не залѣчится ничѣмъ, — кромѣ Времени, да Смерти. Но Время стираетъ язвы его, удаляя и больную часть сердца, — частично умерщвляетъ, — а Смерть уничтоживаетъ всего человѣка. Поскольку живъ, стало быть, человѣкъ, постольку неисцѣлѣны и болѣзненны раны его отъ дружбы. И будетъ онъ ходить съ ними, чтобы явить ихъ Вѣчному Судѣ.

Взгляни на Господню притчу о «званныхъ», и «избранныхъ» (Мѡ 22:1-14; Лк 14:16-24). Сколько въ ней тайной горечи, — безконечной горечи и боли уязвленнаго въ самую



любовь свою сердца. Любимые, званые, тѣ, которыхъ самъ Богъ ревновалъ, которымъ Онъ все дѣлалъ,—чего не дѣлалъ ни одному народу... и что же? Они не хотятъ бытъ избранными, они не хотятъ собственного спасенія своего. Мало того, они не хотятъ даже бытъ просто величательными, — откликнуться на призывъ Любви, дающей имъ высшій даръ Свой, дѣлающей ихъ друзьями Своими. Они пренебрегаютъ любовью Любви. Ну, тогда: «Изъиди скоро на распутія и стогны града, и нищія, и бѣдныя и слѣпыя и хромыя введи съмо». И, когда осталось еще мѣсто, то опять: «Изъиди на пути и халуги, и убѣди вни-ти, да наполнится домъ мой». Пиръ любви, который некому предложить,—который готовился для милыхъ сердцу, но оказался наполненнымъ проходимцами съ улицы!

Все дѣлать, все сдѣлать въ дружбѣ, чтобы преодолѣть стоящую между людьми стѣну. Не жалѣть силъ, бороться за общеніе до поту, до кровей мученическихъ, до смерти. Положить животъ за други своя, ибо первое, отъ чего должно освободить друзей,—это отъ неискренности, отъ холодности, отъ само-замкнутости. Но есть, бываетъ граница, которой не перейдешь. Есть стѣна, которой не прошибешь ни лбомъ, ниже тараномъ. И, когда подошелъ къ этой границѣ, когда вплотную придвинулся къ этой стѣнѣ,—тогда надо уходить. Со скорбью сердца надо вырвать чувство изъ себя, — хотя бы отрывая кусокъ плоти живой; надо освободиться отъ того, что невозможно,—а невозможно, именно, показать другому, что невозможное,—т. е. любовь—, возможно. Самъ Спаситель міра избранному Богомъ народу,—когда подошелъ къ этой границѣ, съ которой ясно была видна невозможность про-нять его любовью—, Самъ Онъ повернулъ вспять. «Іерусалиме, Іерусалиме, избивый пророки, и каменіемъ побиваяй посланныя къ тебѣ, колькраты восхотѣхъ собрати чада твоя, якоже собираетъ кокошъ птенцы своя подъ крилъ, и не восхотѣсте! Се оставляется вамъ домъ вашъ пустъ» (Мѳ 23:37-38).



Изъ произведеннаго анализа понятія ревности видна глубочайшая связъ ея съ преодолюваніемъ закона тождества,—этой перво-основы разсудка. Отсюда понятно, почему ревность, даже въ наиболѣе чистыхъ проявленіяхъ своихъ, навлекаетъ на себя косою взглядъ недоброжелательства со стороны разсудка, почему «здравый смыслъ» и кровная дочъ его, насмѣшка, такъ охотно прохаживаются на счетъ ревности, даже когда послѣдняя берется in abstracto, въ принципъ. Какъ любовь, такъ и ревность,—другая любовь—, сражаются съ разсудкомъ, прорывая своимъ напоромъ основную частъ его,—законъ тождества. И, въ этомъ смыслѣ, ревность—глубоко несправедлива. Если безразсудность ревности навлекаетъ на нее интеллектуальное осужденіе, какъ «нелѣпости», то эта несправедливость ревности, въ свою очередь, вызываетъ раздраженную моральную оцѣнку ея, какъ явленія «безнравственнаго». Вотъ еще причина затемнѣнія разобраннаго нами понятія ревности.

Данныя этимологіи подтверждаютъ тѣ заключенія, къ которымъ привелъ насъ метафизическій анализъ понятія ревности. Понятіе ревности, въ русскомъ языкѣ <sup>824</sup>, въ основномъ своемъ направленіи, характеризуется какъ мощь, какъ сила, какъ напряженіе, но вовсе не какъ страхъ, или ненависть, или зависть.—Рев-н-ив-ъ и соотвѣтственныя производныя рев-н-о-ва-ть, рев-н-ость нѣкоторыми сближаются съ латинскими riv-al-is, riv-in-us—соперникъ и съ французскими riv-al, riv-al-is-er, riv-al-it-é. Но, если это—и такъ, то все же остается неяснымъ, каково коренное значеніе этого слова. Отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ не трудно. Рев-н-ив-ъ, чрезъ свою старо-славянскую форму рѣв-ѣн-ив-ъ, приводится къ тому же корню, что и семейство словъ рѣв-ен-і-е, рев-н-ост-н-ый, рев-н-н-тел-ь, ибо для этихъ послѣднихъ старо-славянскими производными будутъ рѣв-ен-н-і-е, рѣв-а-н-ъ, т. е. lucta, борьба. Ревность, очевидно,—то же, что и рвеніе, ревнивый—то же, что и ревнитель, ревновать—то же, что и рвать или, скорѣе, рваться. Сербское рѣв-а-ти имѣ-



емѢ смѣслѢ enīti, рв-а-ти се—certare. ТутѢ проводятся соотношенія сѢ санскритскими: аг-в-ап — стремительнѡ бѣгущій, поспѣшашій, аурва—проворный, бѣстрый, конный; сѢ греческими ὀρέγοντο—они поспѣшили, ὀρού-σι—спѣшима, устремляется; сѢ латинскимъ ru-i-t, сѢ древне-саксонскимъ agu, древне-сѣвернымъ ögr — бѣстрый, готовый, конный.

КакѢ «имѣмѢ ревностѢ», такѢ и «имѣмѢ рвеніе», по своему корню, означаетѢ лишь наличностѢ силы, мощи, стремительности. Это—противоположностѢ вялости, безсилію, слабости. ВотѢ почему, ревноватѢ нерѣдко употребляется вѢ значеніи «сѢ силою, сѢ энергіею стремитѢся кѢ чему-нибудѢ», «бѣмѢ энергичнымѢ вѢ чемѢ-нибудѢ». РевноватѢ чего или поревноватѢ чего значитѢ,—по В. Далю—, «потщитѢся всѣми силами», «сорвеніемѢ стремитѢся кѢ чему-либо». ТакѢ, говорится: «ревную знаній», «ревную небеснаго царства», «ревнуйте же дарованій бѡльшихѢ». РевноватѢ кому, чему имѣетѢ значеніе «соревноватѢ, погражатѢ, послѣдуютѢ, или стремитѢся, какѢ бы впуски, не уступая. ТакѢ, ЛомоносовѢ употребилѢ оборотѢ: «ревнуйте нашему примѣру»; такѢ же точно говорится: «я всегда ревновалѢ успѣхамѢ его» и т. д. Отсюدامы можемѢ сѢ рѣшительностію заключитѢ, что ревностъ прежде всего означаетѢ,—какѢ и указываетѢ В. Даль—, «горячее усердіе, стремленіе» и даже, преимущественно,—«кѢ дѣлу»; вѢ этомѢ именно смѣслѢ говорится: «ревностѢ по службѢ», «ревностѢ кѢ службѢ», «ревностѢ не по разуму». ВмѣстѢ сѢ тѣмѢ, ревностный значитѢ «самый усердный, прилежный, заботливый, предавшийся всею душою дѣлу»; таковѢ оборотѢ: «ревностный поборникѢ правды или за правду» <sup>827</sup>.

Точно также и греческое ζήλος или, вѢ дорической формѢ, ζᾱλος имѣетѢ собственнымѢ своимѢ значеніемѢ «пылъ, рвеніе—ardeur, zèle» <sup>828</sup>, затѣмѢ «соперничество, ненавистѢ—rivalité, haine» и, наконецѢ только, «ревни-



в о с т ъ—*jalousie*», т. е. ревностъ, какъ принято понимать ее въ интеллигентскомъ языкѣ и какъ ее вовсе не понимаетъ ни одинъ народъ. Сообразно съ этимъ, глаголъ ζήλω означаетъ «допомогатся съ жаромъ, сильно желать, *rechercher avec ardeur, envier*». Что же касается до этимологiи этихъ словъ, то здѣсь имѣется такое изобиліе различныхъ и притомъ искусственныхъ гипотезъ, что сказать что-нибудь опредѣленное было бы опрометчивымъ<sup>829</sup>. Можно указать только, что, по Преллвицу, слово ζήλος происходитъ отъ  $\sqrt{j\acute{a}}$ , т. е., собственно, «быть рьянымъ — *heftig sein*», равно какъ и глаголъ ζητέω—искать, домогатся.

Латинскій языкъ не даетъ намъ въ настоящемъ случаѣ ничего новаго: слово *zeloturia*, — ревностъ—, заимствовано изъ греческаго и происходитъ, слѣдовательно, отъ ζήλος.

Наконецъ, въ древне-еврейскомъ языкѣ, какъ рвеніе, *Eifer*, такъ и ревностъ, *Eifersucht*, обозначается однимъ словомъ, а именно קנָה кин'а, происходящимъ отъ обще-семитскаго  $\sqrt{kn}$ ,  $\sqrt{kn}$ . Этотъ трех-литерный корень нисколько не содержитъ въ себѣ отпѣнка интеллигентской ревности; такъ, въ арабскомъ языкѣ онъ имѣетъ значеніе «становится весьма краснымъ — *hochrot werden*», въ сирскомъ—«быть темнаго цвѣта—*dunkelfarbig sein*». Отсюда уже въ языкѣ еврейскомъ и въ прочихъ семитскихъ  $\sqrt{kn}$ ,  $\sqrt{kn}$  означаетъ «быть ревнивымъ, страстнымъ». Самое слово קנָה кин'а означаетъ, прежде всего, страсть любви съ ревностью, затѣмъ соревнованіе и еще ревностъ, Божію ревностъ о славу Своей<sup>830</sup>.

Существуетъ еще одно слово, признаваемое нѣкоторыми<sup>831</sup> за эквивалентъ русскаго «ревностъ», — это именно קנָה ш•кида.

Но слово ш•кида, еще менѣе чѣмъ кин'а, содержитъ въ себѣ понятіе «ревности», въ специфическомъ значе-



ній слова. Вѣ самомѣ гдѣлѣ, ш•кида происходитъ отъ обще-семитскаго  $\sqrt{\text{трш}}$ ,  $\sqrt{\text{шкд}}$ , вѣ финикійскомѣ языкѣ соответствующаго понятію «уважатѣ, почитатѣ, цѣнитѣ что — auf etwas achten», а вѣ языкѣ мишнаическомѣ и таргумическомѣ получившемъ значеніе «бытѣ ревностнымъ—eifrig sein» <sup>832</sup>.

Итакѣ, общее заключеніе, къ которому пришли мы, будетѣ таково: Этимологія и слово-употребленіе слова ревностѣ и производныхъ его безспорно подтверждаютъ данный ранѣе метафизическій анализъ понятія ревности. А именно, окончательно снимается съ ревности тяготѣющее на ней осужденіе, и она признается лишѣ необходимымъ выраженіемъ, или, точнѣе сказатѣ, лишѣ необходимою стороною сильной любви. Это-то и гдѣлаетѣ понятнымъ; почему Слово Божіе столь часто и столь упорно приписываетѣ ревностѣ Богу. Да и было бы совершенно непонятно, какѣ состояніе, само вѣ себѣ предосудительное, можетѣ бытѣ образомъ чего-то вѣ Божественной жизни. Вѣдѣб никогда, ни при какихъ антропопаѣизмахъ Богу не приписывается грѣха, или похоти, или лжи. Если же Ему приписывается ревностѣ, то, какѣ бы мы ни понимали эту Божію ревностѣ, загодя можно утверждать, что она — нѣчто святое; и потому, человѣческая ревностѣ не естѣ что-то само вѣ себѣ недолжное и скверное. Изъ сгдѣланныхъ же згдѣсѣ разбясненій очевидно, что вѣ таковомѣ приписываніи Богу ревности должно видѣтѣ не натянутый антропопаѣизмъ, а точное обозначеніе существа гдѣла. Вѣдѣб ревностѣ естѣ понятіе онтологическое, а не психологическое и не этическое.

Но мало того, что ревностѣ естѣ необходимый моментѣ любви. Она, по распространительному толкованію преп. Исаака Сиріина, естѣ необходимая сторона всего добраго, что ни естѣ вѣ человѣкѣ. Она вообще естѣ сила, осуществляющая добрыя желанія. «Кто имѣетѣ добрыя желанія, тому противленіе не можетѣ воспрепятствоватьъ иѣс-



полнитъ онѣя... Бываетъ же это по слѣдующей причинѣ. За всякою мыслію добраго желанія, въ началѣ его движенія, послѣдуетъ нѣкая ревностъ, горячностію своею уподобляющаяся огненнымъ углямъ; и она обыкновенно ограждаетъ сію мысль, и не допускаетъ, чтобъ въблизилось къ ней какое-либо сопротивленіе, препятствіе и преграда, потомучто ревностъ сія пріобрѣтаетъ великую крѣпость и несказанную силу ограждать на всякій часъ душу отъ расслабленія или отъ боязни, при устремленіяхъ на нее всякаго рода стѣснительныхъ обстоятельствъ. И какъ первая та мысль есть сила святаго желанія, отъ природы насажденная въ естествѣ души, такъ ревностъ сія есть мысль, движимая раздражительною въ душѣ силою, данная намъ Богомъ на пользу, для соблюденія естественнаго предѣла, для выраженія понятія о своей свободѣ исполненіемъ естественнаго желанія, находящагося въ душѣ. Это есть добродѣтель, безъ которой не производится доброе, и она называется ревностію, потомучто отъ времени до времени движетъ, возбуждаетъ, распаляетъ и укрѣпляетъ человека---. Нѣкто--- ревностъ сію въ словахъ своихъ назвалъ «псомъ и хранителемъ закона Божія», т. е. добродѣтели...» <sup>288</sup>.

Далѣе, св. Отецъ объясняетъ, что ревностъ слагается изъ страха утратить благо и изъ стремленій удержатъ его; вотъ почему ослабленіе ревности—худое предзнаменованіе, обусловленное либо охлажденіемъ духовнымъ, либо самонадвѣянностію и гордостію, т. е. отношеніемъ къ духовному благу уже не живымъ и личнымъ, а имущественнымъ и плотскимъ, какъ къ какой-то вещи, которую можно положить подъ замокъ и, не переживая ее, все же владѣть ею.

Такъ стремленіе къ Столпу и Утвержденію Истинны осуществляется и сохраняется ревностію, этою для современнаго сознанія загнанною и презрѣнною силою нашего духа.

---





*Propter constantiam. Для постоянства.*

#### XIV.—ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Теперь, на концѣ не малаго пути, умѣстно оглянутъся вспять и, съ достигнутой высоты, осмотрѣть путь свой и точку отправленія.

Есть два міра, и міръ этотъ весь разсыпается въ противорѣчіяхъ,—если только не живетъ силами того міра. Въ настроеніи — противочувствія, въ воленіи — противожеланія, въ думахъ — противомыслія. Антиноміи раскалываютъ все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противорѣчія! И напротивъ, въ вѣрѣ, преобладающей антиноміи сознанія и пробивающейся сквозь ихъ всеудушливый слой, обрѣтается каменное утвержденіе, отъ котораго можно работать на преодоленіе антиномій действительности. Но какъ подойти къ тому Камню Вѣры?

Противорѣчія чувства толкаютъ къ волѣ, но и тутъ — выкрики нестройныхъ голосовъ; тогда мы обращаемся къ разсудку. Однако и онъ — не цѣленъ, и онъ разсыпается въ антиноміяхъ. Ихъ — безъ числа много; ихъ — столько же, сколько можетъ быть актовъ разсудка. Но, тѣмъ не менѣе, какъ уже было сказано ранѣе, антиноміи, въ существѣ своемъ, приводятся къ дилеммѣ: «конечность или безконечность». Эта противоборственность конечности и безконечности въ грѣховномъ ра-



зумѢ, или разсудкѢ, естѢ выраженіе глубочайшаго противорѣчія коренныхъ нормъ с а м о г о разума вѢ его современномѢ, падшемѢ состояніи. По грѣховной природѢ своей, разсудокѢ имѣетѢ закалѢ антиномическій, ибо разсудокѢ дву-законенѢ, дву-центренѢ, дву-осенѢ. А именно, вѢ разсудкѢ статика его и динамика его исключаютѢ другѢ друга, хотя, вмѣстѢ съ тѢмѢ, онѢ не могутѢ бытѢ другѢ безѢ друга.

СѢ одной стороны, вѢ статическомѢ планѢ, вѢ планѢ неподвижной данности понятій каждое А естѢ А, и вся сила мышленія — именно вѢ томѢ, чтобы всякое А разграничитѢ отѢ не-А,—и твердо держатѢся этого разграниченія. Чтобы мыслитѢ А, мы должны изолировать его отѢ всего того, что не естѢ А, т. е. мы должны обособитѢ, отграничитѢ А, отгѣливѢ его отѢ не-А. А, какѢ мыслимое, по существу дѣла естѢ нѣчто конечное. Мы не можемѢ мыслитѢ процесс а, не разлагая его на послѣдовательность стаціонарныхъ состояній, — на послѣдовательность моментовъ неизмѣнности <sup>884</sup>. И мы не можемѢ также мыслитѢ непрерывное, continuum, не разлагая его на прерывную совокупность точечныхъ элементовъ <sup>885</sup>. Движеніе мы разлагаемѢ на рядѢ состояній покоя, какѢ вѢ кинематографѢ, непрерывное—на множественность элементовъ уже негѣлимыхъ. На этомѢ основаны вѣчно-истинныя,—что бы противѢ нихъ ни пытались возражатѢ,—вѣчно-истинныя «парадоксы» Зенона: о летящей стрѣлѢ и др. <sup>886</sup>.

Это — сѢ одной стороны. А сѢ другой—, вѢ планѢ динамическомѢ, вѢ планѢ устремленія къ обосновкѢ понятія, — т. е. вѢ планѢ опредѣленія и доказательства—, каждое А должно имѣтѢ свою основу вѢ не-А; сущность всякаго обьясненія—именно вѢ приведеніи А къ тому, что само не естѢ А, къ не-А, ибо иначе обьясненіе было бы тождесловіемѢ. Когда мы спрашиваемѢ: «Что естѢ А?», то намѢ даютѢ отвѣтѢ: «А естѢ Б», т. е., другими словами, выводятѢ А изѢ его само-тождества «А = А» и приравниваютѢ его Б,—тому, что не естѢ тождественно А.



«Мыслить ясно и отчетливо»—это значитъ погѣ А разумѣтъ именно А и—ничего болѣе; «объяснять» и «доказывать»—это значитъ выходитьъ мыслію за предѣлы А, къ Б. «Мыслить ясно и отчетливо»—это значитъ стоять на А и не сбиваться съ него на не-А. «Объяснять»,—т. е. «опредѣлять» и «доказывать»—,—это значитъ итти отъ А къ Б,—къ тому, что есть не-А. Но, чтобы итти отъ А къ Б, надо сперва установить А, какъ А, т. е., чтобы «объяснять» или «доказывать» А, надо сперва «мыслить его ясно и отчетливо». Для того же, чтобы «мыслить ясно и отчетливо», надо понимать это А, т. е. надо «объяснять» его,—т. е. «опредѣлять» и «доказывать»—, надо устанавливать А, какъ не-А. Но для послѣдняго опять таки надо установить А, какъ А. И такъ идетъ процессъ *ad indefinitum*. Одна функція разума предполагаетъ другую; но, вмѣстѣ, одна—исключаетъ другую. Всякое не-тождесловное объясненіе приводитъ А къ не-А. Всякое ясное и отчетливое мышленіе устанавливаетъ тождество  $A=A$ . Утвержденіе А какъ А, и утвержденіе его, какъ не-А—таковы два основные момента мысли. Съ одной стороны—статическая множественность понятій, ибо каждое изъ многихъ А закрѣпляется въ своемъ противоположеніи всѣмъ прочимъ; съ другой—динамическое единство ихъ, ибо каждое изъ многихъ А приводится къ другому, это—къ третьему и т. д.

Статическая множественность понятій и динамическое ихъ единство несовмѣстны другъ съ другомъ: съ одной стороны, вѣдѣ, разсудокъ долженъ стоять на данномъ,—т. е. единичномъ—, и конечномъ,—т. е. ограниченномъ—, а съ другой—итти за всякую данность,—т. е. единичность—, и конечность,—т. е. ограниченность—, ибо всякое объясненіе требуетъ безконечнаго ряда объяснительныхъ или доказательныхъ звеньевъ, изъ которыхъ каждое нарушаетъ само-тождество понятія объясняемаго. Это нарушеніе самотождества, повторяю, никогда не можетъ быть закончено, потому что каждое опредѣленіе требуетъ



новаго опредѣленія и каждое доказательство—новаго доказательства. Если мы опредѣлили или доказали А чрезъ Б, то прежніе вопросы повторяются теперь относительно Б. Стоитъ дать отвѣтъ на нихъ для Б, опредѣливъ или доказавъ его чрезъ В, чтобы они повторились теперь для В, и т. д. Итакъ, первая изъ нормъ разсудка требуетъ остановки мысли, а вторая—безпредѣльнаго движенія мысли. Первая, понуждаетъ установить А, а второе свести его къ Б. Первая есть законъ тождества, а вторая—законъ достаточнаго основанія.

Едва ли при этомъ требуется нарочитая оговорка, что подъ закономъ тождества, во все время изслѣдованія, разумѣлась совокупность аналитическихъ законовъ мышленія, или, такъ называемый, логическій «законъ формы»<sup>827</sup>, т. е. законъ тождества, и его неизбѣжные сопутники, законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго, ибо они, всѣ три, говорятъ съ разныхъ сторонъ объ одномъ,—а именно, какъ указываетъ Г. Гагеманнъ<sup>828</sup>, выражаютъ требованіе «мыслить объектъ мышленія какъ э т о т ъ и—никакой другой и совокупить въ немъ всѣ тѣ опредѣленія, которыя ему присущи». Или, какъ отмѣчаетъ В. Вундтъ<sup>829</sup>, «законъ тождества означаетъ просто связность,—Stetigkeit—, нашего мышленія». Будучи «основнымъ закономъ познанія», онъ обозначаетъ прежде всего «поведеніе нашего мышленія относительно объекта». Подобно сему и Р. Шубертъ-Зольднеръ<sup>830</sup> считаетъ законы тождества и противорѣчія «лишь двумя сторонами того закона, что все дано въ нѣкоторой первоначальной разности, поскольку исходятъ изъ множественности,—Vielheit—, и что не имѣется этой множественности, гдѣ не имѣется различности». Можно было бы и еще приводить подтвержденія тому взгляду, что во всѣхъ трехъ аналитическихъ законахъ раскрывается одна дѣятельность,—отъединеніе, разграниченіе и установленіе объекта мышленія, статика мышленія, нѣкая логическая ревностъ<sup>831</sup>. Но удовлетворимся сказаннымъ.

Къ закону тождества, понимаемому въ толъко что разбѣ-



ясненномъ смыслѣ, и къ закону достаточнаго основанія сводятся всѣ нормы разсудка, но эти, коренныя, редуцирующія, нормы — не совмѣстимы между собою и своимъ раздоромъ уничтожаютъ разумъ. Основа разсудка — законъ тождества, и утокъ его — законъ достаточнаго основанія. Ткань разсудка, — сотканная изъ конечности и безконечности, — дурной безконечности, безпрегѣльности, — раздирается въ противорѣчїяхъ. Разсудокъ равно нуждается въ обѣихъ своихъ нормахъ, и ни безъ одной, — т. е. безъ начала конечности, — ни безъ другой, — т. е. безъ начала безконечности, — работать не можетъ. Онъ не можетъ работать, однако, и при пользованіи обѣими ими, ибо онъ не совмѣстенъ. Нормы разсудка необходимы, но онъ — и невозможенъ. Разсудокъ оказывается насквозь-антиномическимъ, — въ своей тончайшей структурѣ. Кантовскія антиномїи — только приоткрываютъ дверь за кулисы разума. Но, будучи выставлены съ полною сознательностью и въ упоръ эпохъ просвѣтителства, съ вызовомъ раціонализму XVIII-го вѣка, онъ является великою моральною заслугою Коперника философіи.

Только что указанная антиномичность основного строенія разсудка ставитъ существенный вопросъ о разумѣ, а именно: «Какъ возможенъ разсудокъ?». Попытку дать отвѣтъ на поставленный вопросъ представляетъ вся настоящая работа, въ цѣломъ ея объемѣ.

### Какъ возможенъ разсудокъ?

Отвѣтъ на поставленный вопросъ гласилъ: «Разсудокъ возможенъ не самъ въ себѣ, а чрезъ предметъ своего мышленія, и именно въ томъ, и только въ томъ, случаѣ, когда онъ имѣетъ такой объектъ мышленія, въ которомъ оба противорѣчащіе закона его дѣятельности, т. е. законъ тождества и законъ достаточнаго основанія, совпадаютъ; другими словами, онъ возможенъ лишь при такомъ мышленіи, при которомъ обѣ основы



разсудка,—т. е. начало конечности и начало безконечности,—, становятся, на дѣлѣ, одною»; или еще: «Разсудокъ возможенъ въ томъ случаѣ, когда, по природѣ его объекта, само-тождество разсудка есть и его ино-утвержденіе, и наоборотъ, когда его ино-утвержденіе есть его само-тождество»; или еще: «Разсудокъ возможенъ тогда, когда мыслимая имъ конечность есть безконечность, и, наоборотъ, когда мыслимая въ разсудкѣ безконечность есть конечность»; или наконецъ: «Разсудокъ возможенъ, если дана ему Абсолютная Актуальная Безконечность». Но что жъ это за Безконечность? Оказалось, что таковой Объектъ мышленія, дѣлающій его возможнымъ, есть Трѣхпостасное Единство. Трѣхпостасное Единство, — предметъ всего богословія, тема всего богослуженія и, наконецъ,—заповѣдь всей жизни—; Оно-то и есть корень разума. Разсудокъ возможенъ потому, что есть Трисіятельный Свѣточъ, и— постольку, поскольку онъ живетъ Его Свѣтомъ.

Дальнѣйшею задачею нашею было выяснитъ, каковы формальныя, и, затѣмъ, каковы реальныя условія данности такового Объекта, таковой Конечной Безконечности или Едино-сущной Троицы. Вопросъ о вѣрѣ вѣруемой,—*fides quae creditur*—, перешелъ въ вопросъ о вѣрѣ вѣрующей,—*fides quae creditur*—, и, слѣдовательно,—къ образу ея возникновенія. Выяснивъ «что?» вѣры и «какъ?» ея, мы были поставлены лицомъ къ лицу съ новымъ вопросомъ,—объ условіяхъ возникновенія вѣры. «Или-или» характеризуетъ эти условія, соотвѣтственно свободѣ акта вѣры. Первое «или»—генна; второе «или»—подвигъ. Или то, или другое: между генною и подвигомъ *tertium non datur*. Но и то, и другое средство имѣетъ въ основѣ своей двойственную природу имѣющаго увѣровать. Этою-то двойственностью твари и было необходимо занятъя далѣе, причемъ тутъ вопросъ раздвоился. Сперва была разсмотрѣна безусловная природа твари, а затѣмъ—тѣ жизненныя условія, при которыхъ вырабатывается эмпирический характеръ. Первый воп-



росѣ, опираясь на идею образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, самымъ дѣломъ есть вопросъ о Церкви мистической второй же, основываясь на идеѣ о подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, есть вопросъ о Церкви въ ея земной и собственно-человѣческой сторонѣ, какъ средѣ для совершенія каждаго своего подвига. Психологической же почвою для этой стороны Церковной жизни служатъ любовь и дружба, ἀγάπη и φιλία.

Такъ движется сознаніе къ «Столпу и Утвержденію Истины».

Итакъ, снова вопрошая себя, что есть Столпъ и Утвержденіе Истины, мы пробѣгаемъ мыслію рядъ отвѣтовъ, данныхъ здѣсь. Столпъ Истины—это Церковь, это достовѣрность, это духовный законъ тождества, это подвигъ, это Трѣипостасное Единство, это свѣтъ еаворскій, это Духъ Святой, это цѣломудріе, это Софія, это Пречистая Дѣва, это дружба, это—таки Церковь.

Чтобы притти къ Истинѣ, надо отрѣшиться отъ самости своей, надо выйти изъ себя; а это для насъ рѣшительно невозможно, ибо мы—плоть. Но, повторяю, какъ же именно, въ такомъ случаѣ, ухватиться за Столпъ Истины?—Не знаемъ, и знать не можемъ. Знаемъ только, что сквозь зіяющія трещины человѣческаго разсудка видна бываетъ лазурь Вѣчности. Это непостижимо, но это—такъ. И знаемъ, что «Богъ Авраама, Исаака, Іакова, а не Богъ философовъ и ученыхъ» <sup>842</sup> приходитъ къ намъ, приходитъ къ оручному, беретъ насъ за руку и ведетъ такъ, какъ мы не могли бы и подуматъ. Человѣкамъ это «невозможно, Богу же все возможно» (Мѡ 19<sup>26</sup>, Мр 10<sup>27</sup>). И вотъ, «Сама Истина побуждаетъ человѣка иснать истины—αὐτὴ ἡ Ἀληθεία ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν» <sup>843</sup>, — Сама Трѣединая Истина дѣлаетъ за насъ невозможное для насъ. Сама Трѣипостасная Истина влечетъ насъ къ Себѣ.



Ей слава во вѣки!

«ПОКЛОНИМСЯ ОТЦУ,  
И ЕГО СЫНОВИ, И СВЯТОМУ ДУХУ,  
СВЯТѢЙ ТРОИЦѢ ВО ЕДИНОМЪ СУЩЕСТВѢ,  
СЪ СЕРАФІМЫ ЗОВУЩЕ:  
«СВЯТѢ, СВЯТѢ, СВЯТѢ ЕСИ ГОСПОДИ!».

А М И Н Ъ.